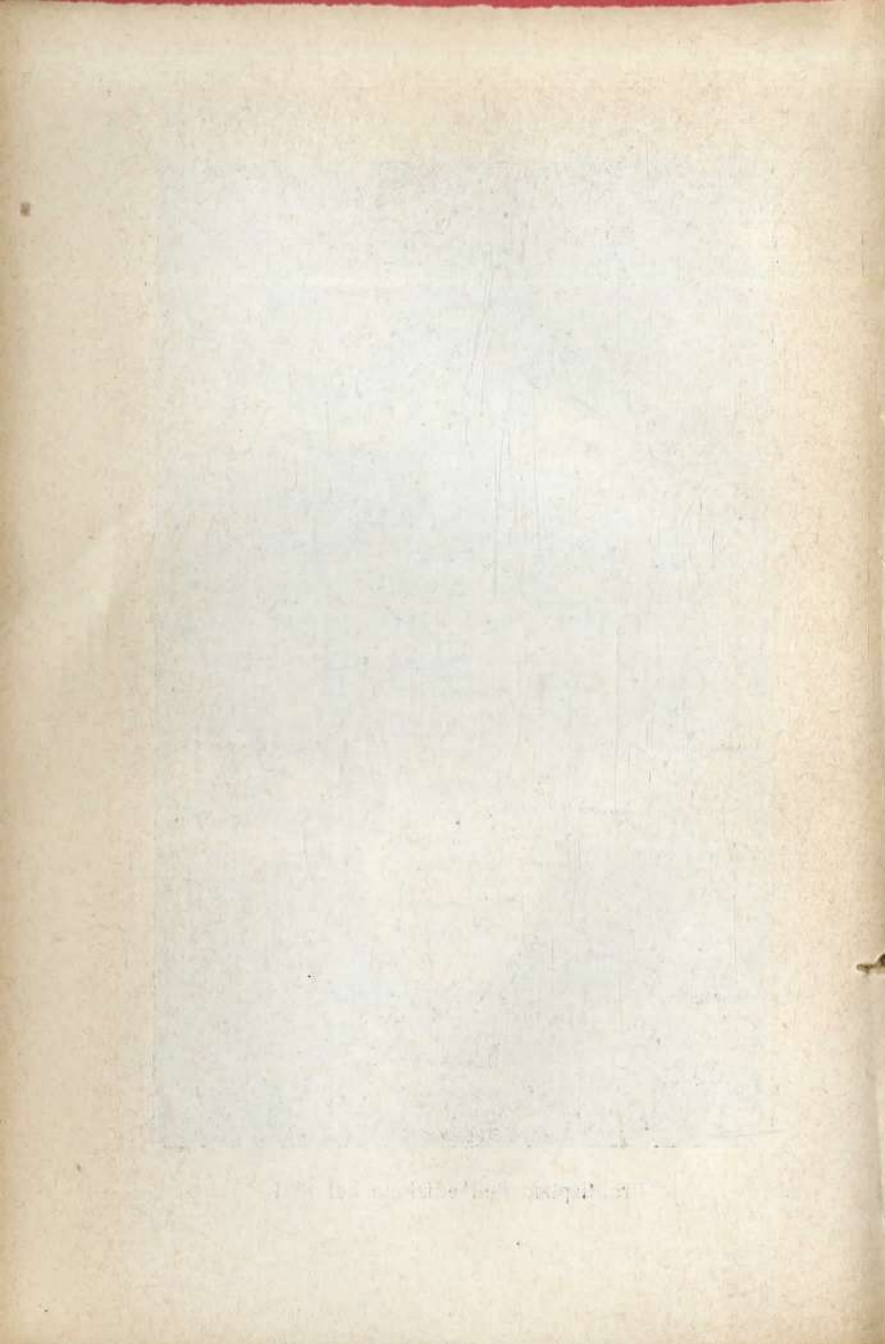
T. HOBBES

LEVIATANO

A CURA
DI
FRANCESCO MOFFA

LANCIANO
R. CARABBA
EDITORE

Frontispizio dell' edizione del 1651

PREFAZIONE

Nel compilare la presente edizione del Leviatan, l'*opus maius* di Hobbes, non è stata estranea, al nostro proposito, l'intenzione di fornire, ai giovani delle scuole medie superiori, un classico di filosofia pratica, che meglio fosse intonato al clima storico e politico attuale, in modo da servire come di propedeutica, per dir così, alla comprensione della necessità storica del Regime fascista e come di esemplare di una dottrina politica, che, meglio d'ogni altra, nelle sue esigenze e nei suoi capisaldi, inverasse questa nostra fascista.

Certo, lo Stato di Hobbes non è lo Stato fascista. Altre sono le basi scientifiche, altre le condizioni storiche, altri i motivi ideali delle due concezioni. L'uno è l'annullamento, l'altro il potenziamento dell'uomo nella superiore realtà dello Stato: l'uno è fondato su di un *materialismo sociale* e si ispira ad una politica che

è una *fisica sociale*, per cui la natura umana è una *cosa:* l'altro è basato su di un ricco fondo *idealistico* e *spiritualistico* e si informa ad una politica, per cui la natura umana è *attività, valore,* e lo spirito umano non è un *atomo,* che, esente di forza di attrazione, degrada il concetto di società a quello di un *aggregato materiale,* ma è *monade attiva,* che, ricca di propria interiorità, celebra la sua vera natura in una superiore armonia sociale. Lo Stato di Hobbes, in fondo, non garentisce che la conservazione materiale della vita e *l'essere fisico;* lo Stato fascista, invece, ne promuove, sovratutto, lo sviluppo spirituale, o, come scultoriamente precisò Mussolini nel discorso all'Assemblea quinquennale del Regime, è « un fatto spirituale e morale, poichè concreta la organizzazione politica, giuridica, economica della Nazione ; e tale organizzazione è, nel suo sorgere e nel suo sviluppo, una manifestazione dello spirito. Lo Stato è garante della sicurezza interna ed esterna, ma è anche il custode ed il trasmettitore dello spirito del popolo, così come fu dai secoli elaborato nella lingua, nel costume e nella fede. Lo Stato non è soltanto presente, ma è anche passato, e sopratutto futuro. È lo Stato che, trascendendo il limite breve delle vite individuali, rappresenta la coscienza immanente della Nazione. È lo Stato che educa i cittadini alla virtù civile, li rende con-

sapevoli della loro missione, li sollecita alla unità, armonizza i loro interessi nella giustizia, tramanda le conquiste del pensiero nelle scienze, nelle arti, nel diritto, nella umana solidarietà, porta gli uomini dalla vita elementare delle tribù alla più alta espressione di potenza umana che è l'impero, affida ai secoli i nomi di coloro che morirono per la sua integrità o per ubbidire alle sue leggi, addita come esempio e raccomanda alle generazioni, che verranno, i capitani che lo accrebbero di territorio o i geni che lo illuminarono di gloria ».

Ma, se diverse sono le basi costitutive e i motivi ideali delle due concezioni, esse pur hanno un saldo fondo comune, che si accentra, sopra tutto, intorno al nuovo concetto fascista di Stato, *come superiorità di fini* e *superiorità di forza:* intorno a quella, dice l'on. A. Rocco, *dicotomia,* che trasforma l'antico « Stato liberale democratico, senza proprio contenuto e senza effettiva sovranità, nello Stato fascista » (1) e, per effetto di cui, anche allo Stato di Hobbes, si può applicare la formula, con cui, lo stesso Duce, nel discorso di Milano del 28 ottobre 1925, sintetizzò la funzione e la natura dello Stato fascista: « Tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato, e, sopratutto, niente contro lo Stato ».

---

(1) Cfr. *Politica,* LXXV, pag. 39.

Crediamo, perciò, che la lettura della presente opera, così come è stata adattata, a scopo didattico, in questa edizione, può essere utile non solo per illustrare il problema pratico della filosofia, ma può, anche, con le opportune considerazioni, che farà, a viva voce, l'insegnante, efficacemente contribuire a quella educazione politica fascista, che deve essere la forma viva di ogni insegnamento e l'atmosfera salutare, in cui deve respirare la nuova scuola italiana.

INTRODUZIONE

—

Nella prefazione alla sua opera *De Corpore politico*, Hobbes, quando già aveva definito e costruito, in tutte le sue parti, il suo sistema di filosofia morale e politica, conscio dell' importanza innovatrice della sua concezione, rilevando e sintetizzando i titoli di merito della nuova scienza e della nuova cultura, che si erano venuti determinando dopo il complesso e grandioso movimento apportato dal Rinascimento, dice: *Astronomiae initium non ultra referendum esse puto quam ad Nicolaum Copernicum...* ; *Galilaeus primus aperuit nobis physicae universae portam primam...* ; *philosophia civilis multo adhuc magis, ut quae antiquior non sit libro quem De Cive ipse scripsi.* (1)

Se Copernico e Galileo dischiusero nuovi mondi alle scienze della natura, Hobbes ebbe il merito di dischiudere un nuovo mondo alle scienze morali, cioè il mondo umano ; o, come disse

(1) Cfr. *De Corpore politico, or the Elementes of Law moral and Politic. Epistula dedicatoria.*

l'Aubrey, fu colui che pel primo ebbe la gloria di aver reso l'uomo a se stesso. (1) Per tale suo merito, anche tra i suoi contemporanei, tra i quali ebbe pure non pochi critici e, com'egli dice, detrattori (obrectatores), (2) chi lo paragona ad Archimede, chi a Colombo, chi, addirittura, come Radulfe Bathurst, a Prometeo. (3)

Certo, se gli storici della filosofia fanno cominciare da Bacone, per una parte, e da Cartesio, per l'altra, il pensiero filosofico moderno, è ben giusto che, accanto a loro, come dice il Tarantino, vada posto anche T. Hobbes, perchè, come essi indubbiamente sono a capo del movimento teoretico, Hobbes è « l'inauguratore del nuovo indirizzo per cui si avviano gli studî morali ». (4) Difatti la nuova filosofia si afferma come reazione contro il passato, e, in tale reazione, ben dice il predetto scrittore, questi filosofi, pur guardando la cosa da un punto di vista diverso, son concordi nel proclamare la condanna assoluta di tutto il sapere antico e medioevale, in cui Bacone e Cartesio non vedono che un complesso di errori ed Hobbes, insieme con gli errori, scorge una delle cause prime dei mali, ond'era travagliata, da più d'un secolo, la vita pubblica d'Europa, dilaniata, specialmente in

---

(1) Cfr. A. Meozzi. *Le dottrine politiche e religiose di B. Spinoza, Parallelo con T. Hobbes.* F. Gonnelli. Firenze. p. 202.

(2) Cfr. *Epistula ded.* in *De corpore*, o. c.

(3) Cfr. A. Meozzi. O. C. p. c.

(4) Cfr. G. Tarantino. *Idee morali e politiche di T. Hobbes*, Napoli, 1900, p. 17.

Francia, in Germania ed in Inghilterra, dalle più fiere lotte civili e religiose che si siano mai viste. Perchè, dice Hobbes, niente è stato più funesto nella vita politica dei popoli, quanto la conoscenza dei libri greci e romani, in cui gli uomini, attratti da miraggi di false libertà, hanno appreso lo spirito di rivolta ed hanno imparato a chiamare tiranno il proprio sovrano, preparandosi a diventare dei Clement e dei Ravaillac: (1) e niente è stato più pernicioso e vano di quel sapere filosofico della età di mezzo, che non ha fatto altro, che riempire le menti di sottigliezze e vacuità, e, combinandosi con la teologia, ha generato quella mostruosa scienza della scolastica, la quale può essere paragonata a quello spettro da un piede di bronzo e da un altro di asino che gli Ateniesi chiamavano Empusa e che ritenevano essere stato mandato

---

(1) In *De Homine*, cap. XIII, par. 7, dice: « Sunt autem libri scripti a civibus romanis florente democratia aut recens extincta, nec non a graecis florente repubblica atheniensi, tum praeceptorum tum exemplorum pleni, quibus ingenium vulgi regibus suis infestum redditur; idque ob nullam aliam causam quam quod ab hominibus perfidis perpetrata flagitia in illis libris laudari vident, nimirum regicidia si modo reges antequam occidant tyrannos vocent. — Verum ingenium vulgi corrumpitur adhuc magis a lectione librorum et auditione concionantium eorum qui regnum in regno, ecclesiasticum in civili esse volunt. Hinc enim pro Cassiis et Brutis oriuntur Raviliaci et Clementes, qui, cum reges suos occidendo ambitioni inservirent alienae, Deo se servire arbitrabantur ».

da Ecate per annunziare danni e rovine imminenti. (1)

Hobbes, adunque, ha il merito di aver dato, per primo, una teoria sistematica dello Stato forte, di aver vuotata la morale e la politica di ogni contenuto teologico, di aver emancipata l'una e l'altra da ogni influenza aristotelica e scolastica, venendo così a costituirsi come il creatore della morale indipendente e l'inauguratore del nuovo indirizzo che prendono, nei tempi moderni, gli studi etico-politici.

Per lui le scienze morali e politiche sono da spiegarsi con la stessa concezione meccanica che imperava nelle scienze della natura ; per lui anche esse sono scienze *costruttive*, spiegabili come i fenomeni della natura con le leggi del movimento ; e tutta la vita sociale è un processo meccanico. Per lui la causa unica, che ha il carattere dell'universalità, è il movimento ; e la geometria, la fisica, la chimica, la psicologia, la morale, la filosofia civile e politica non sono che lo studio degli effetti e delle complicazioni

---

(1) In *De Corpore, Epistula Dedicatoria,* dice : « Habuimus Scholasticam, dictam Θεολογίαν, pede incedentem altero quidem, quae est Scriptura sacra, firmo, altero autem putrido, quae est Philosophia illa, quam Apostolus Paulus appellavit *vanam*, potuit *perniciosam* : innumerabiles enim illa in orbe christiano de religione controversias, et ex controversiis bella excitavit. Similis existens *Empusae* apud comicum atheniensem. Ea enim Athenis daemonium habebatur, mutabili specie, pedibus altero aeneo, altero asinino, missa, ut credebatur, ab Hecate, imminentis Atheniensibus infortunii praenuntia ».

del movimento. Da questo derivano tutte le nostre sensazioni: da esso deriva il pensiero: da esso derivano i sentimenti, come quelli che, favorendo o contrariando la nostra conservazione, favoriscono o contrariano il nostro movimento vitale: da esso, che genera gli istinti e gli impulsi della natura umana, deriva quella costruzione artificiale che è lo Stato. E tutta la conoscenza e la filosofia, che può essere distinta in *filosofia naturale,* la quale ha per oggetto il *corpo naturale* (a natura rerum compaginatum), e *filosofia civile*, la quale ha per oggetto il *corpo civile* (a voluntate humana, conventionibus pactionibusque constitutum), non ha che un unico oggetto, e cioè: *corpus omne cuius generatio aliqua concipi, et cuius comparatio secundum ullam eius considerationem institui potest...*; *id est omne corpus, quod generari, vel aliquam habere proprietatem intelligi potest.* Perciò ne deriva che tutto quel, che non è nè corpo, nè movimento, non può essere oggetto della scienza e della filosofia, e così è della teologia « *doctrinam dico de natura et attributis Dei aeterni, ingenerabilis, incomprehensibilis, et in quo nulla compositio, nulla divisio institui, nulla generatio intelligi potest* ». (1)

Tutta la filosofia si restringe, dunque, per Hobbes, allo studio della natura e dell'uomo, e, mentre lo studio della natura gli spiega e dà ragione della sua posizione metafisica, lo studio dell'uomo, rendendogli conto che il fattore psi-

---

(1) Cfr. *De Corpore, Pars Ia*, cap. I, parag. 8°.

chico è l'elemento essenziale del fenomeno etico e sociale, lo pone a capo di quel largo movimento di ricerche psicologiche e morali, che poi costituirono tanta parte dell'attività speculativa inglese.

A rendere più agevole la lettura e la comprensione del testo, esporremo, in breve e a larghe linee, le parti fondamentali della dottrina dell'Hobbes, cominciando dalla psicologia, per seguitare, poi, con l'etica e la politica, rintracciando, in ultimo, il posto e l'importanza di tutta la sua concezione.

PSICOLOGIA

Come s'è avvertito, Hobbes apre la serie degli investigatori inglesi nel campo della psicologia e dà, così, un grande impulso a tale scienza, che egli ha bisogno di porre a fondamento dell'etica e della politica. Anzitutto, però, è bene avvertire che la psicologia di Hobbes è materialistica e in essa non trova posto l'idea dell'anima, concepita come sostanza semplice ed immateriale, perchè, per lui, che riduce tutto a corpo e identifica corpo con sostanza, è un fuor di senso parlare di sostanza incorporea. Quindi lo spirito non può essere che un corpo, sottile quanto si vuole, ma un corpo, e, come tutti i corpi, è anch'esso dotato di movimento. Così l'intuizione di Galilei, cioè l'ipotesi che tutti i fenomeni fisici non fossero che manifestazioni di movimento, veniva, dal mondo fisico, trasportata nel mondo dello spirito, e il

sentire veniva spiegato come un movimento interno, in corrispondenza di un movimento esterno, senza rendersi conto che così si riusciva a cogliere il substrato fisiologico ed il correlato fisico del sentire, ma non si riusciva a spiegare il sentire, che non consiste nel movimento, ma nella coscienza del movimento.

La sensazione è, per l' Hobbes, l' inizio di tutto lo svolgimento della vita psichica. Essa è causata dallo stimolo di un corpo esterno, che, raccolto da un organo sensorio, o per contatto immediato o per contatto mediato, attraverso fibre nervose, viene trasportato al cervello, dove avviene una reazione specifica. Tale reazione, a seconda dell' organo, ci dà le diverse qualità sensibili e queste non hanno alcuna realtà obbiettiva, ma sono delle semplici apparenze, in quanto che, negli oggetti che li producono, non sono altro che movimenti della materia che stimolano diversamente i nostri organi sensorî, ed in noi, che siamo stimolati, non sono che forme diverse di movimento, perchè il movimento, egli dice, non produce che movimento. (1)

Spiegato così il sentire, cioè la sensazione, intesa come primo atto psichico, allo stesso modo spiega le altre funzioni, come il rappresentare, l' immaginare, il ricordare, l' intendere, e critica le filosofie delle Università contemporanee, che fanno, delle diverse funzioni psichiche, tante facoltà originarie e parlano di *species sensibiles o intelligibiles*. Tutto, invece, va spie-

(1) Cfr. *Leviatan*, parte I, cap. I.

gato col movimento: ogni funzione psichica ha in esso la sua ragione e la sua causa, e, non solo le funzioni psichiche inferiori, che l'uomo ha in comune con gli animali, ma quelle tutte proprie sue, che gli si determinano per effetto del linguaggio, di cui egli solo è dotato e per opera del quale egli solo è capace propriamente di scienza, e non di sola esperienza, come chi è dotato di senso e di memoria. Ma anche la scienza, per Hobbes, conseguente ai suoi principî, è unità meccanica di concetti, come i concetti sono unità meccaniche di note, e gli sfugge così la vera natura del processo dialettico del pensiero, che egli considera come un fatto di *addizione e sottrazione*, di *aggiunzione* e di *eliminazione* e non di differenziazione e integrazione o di sistemazione organica, perchè egli trasporta, troppo recisamente, nel campo dello Spirito il meccanismo che vige nel campo della Natura.

Spiegando col movimento tutte le funzioni dell' attività conoscitiva, a maggior ragione, Hobbes, si doveva servire dello stesso principio per determinare le funzioni dell' attività pratica. Il movimento, che, dall' esterno, si propaga, attraverso i nervi, al cervello e suscita le sensazioni, proseguendo il suo corso, giunge al cuore. Qui, o favorisce o turba il movimento vitale, di cui, appunto, è centro il cuore, e dà luogo al piacere o al dolore, al desiderio o all' avversione e all' amore o all' odio, che sono le vere passioni, perchè implicano la presenza dell' oggetto che determina lo stato di desiderio o di avversione.

La volontà, poi, che è il culmine dell' attività

pratica, non è affatto, dice l' Hobbes, l' appetito razionale della definizione delle scuole, perchè, se fosse così, non vi dovrebbero essere atti volontari contro ragione. Essa non è che la risultante del gioco dei sentimenti; cioè è l' ultimo sentimento, che, rimasto nell' animo nel momento della deliberazione, che è la lotta degli altri contrastanti sentimenti, si traduce in ultimo in azione. Volontà e deliberazione, effetti del giuoco meccanico delle forze contrastanti dei sentimenti, sono comuni all' uomo e all' animale, e, il riuscire sempre in tutto ciò che si desidera, costituisce la felicità. Questa, poi, non è da intendersi come la tranquillità perpetua o visione beatifica, in cui, dice Hobbes, le scuole fanno consistere la felicità decretata da Dio nell' altro mondo, ma invece come la continua realizzazione di desiderî incessantemente rinnovantisi, come ci fa fede la natura ed il carattere di ogni sentimento di piacere, che sveglia sempre una nuova appetizione, e come ci dimostra la incontentabilità umana, per cui si osserva che l' uomo non trova mai il suo completo appagamento e, anche dopo aver raggiunto ciò che desiderava, nuovi desiderî acuisce, nuove mete si prefigge.

ETICA

Data la sua concezione metafisica, per cui tutto si riduce a movimento, e, nel mondo dello spirito, vige ciò che governa il mondo della natura; data la sua psicologia, che è una vera e propria meccanizzazione delle attività psichiche, anche la

Morale, per Hobbes, non può essere che una fisica e meccanica dello spirito, da cui, quindi, esula ogni idea di finalità morale ed impera solo la necessità; mentre il *dovere* si identifica con l'*essere* e la *legge morale* con la *legge della natura fisica*. Se la natura dell'uomo è costituita da impulsi e consiste nell'egoismo, non può non essere l'egoismo la legge della condotta umana, e il bene e il male non possono non coincidere col piacere e col dolore; e, siccome il piacere è ciò che favorisce il movimento vitale, ossia la conservazione della vita, il bene consisterà in ciò che ha per fine la conservazione, vera ed unica finalità di tutta l'attività pratica e di tutta l'esistenza. Tutti gli altri sentimenti che, alle volte, sembrano muovere all'azione, come per esempio, il rispetto della persona altrui, la carità, la pietà, non sono che trasformazioni di sentimenti egoistici. Quale sentimento più nobile e disinteressato della pietà? Eppure, questo provare compassione delle sofferenze altrui, non è che l'effetto della rappresentazione di quelle sofferenze in noi; tanto è vero, egli dice, che la pietà è tanto maggiore per quanto più la persona ci appartiene o ci è vicina e per quanto più soffre immeritatamente, perchè il male che accade ad un innocente può più facilmente toccare ad ognuno. La molla di ogni azione è sempre questo fondo torvo dell'io, e non c'è alchimia che basti e sapiente travestimento che riesca ad oscurare tale origine nelle azioni umane: così par che dica Hobbes, dando origine a tutta quella folta schiera di moralisti inglesi, che, pur riconoscendo la presenza di sentimenti altruistici

nella coscienza umana, con ingegnosa analisi, li rimenano tutti ad una prima fonte, che è quella dell' egoismo. Hobbes non solo sostiene che l' egoismo è la qualità primordiale della nostra natura, ma insiste nel dichiarare che è il solo elemento, la sola proprietà reale dell' animo umano. Difatti l' esperienza quotidiana della vita, egli dice, continuamente ci prova che l' uomo non è inclinato ad amare il suo simile, perchè ognuno, nelle necessarie relazioni sociali che è costretto a stringere, si fa sempre guidare da un criterio di scelta, informato ad utilità, e non si unisce col primo prossimo che capita, ma con chi reputa possa dargli un vantaggio materiale o morale. *Si homo hominem,* egli dice, (1) *amaret naturaliter, id est ut hominem, nulla ratio reddi posset, quae unusquisque unumquemque non aeque amaret ut aeque hominem, aut cur eos frequentaret potius, in quorum societate ipsi potius quam aliis defertur honor et utilitas. Non socios igitur, sed ab illis honore vel commodo affici, natura quaerimus: haec primario, illos secundario appetimus.*

L' uomo, secondo lui, non è considerato da noi come *fine in sè,* come, poi, dirà Kant, ma come *mezzo:* il nostro simile è mezzo onde affermare e realizzare la nostra natura egoistica ed è il perenne possibile competitore che ci attraversa e ci ostacola la via nella corsa verso le nostre mete. Tutta l' esperienza, tutte le azioni, anche le più comuni, della nostra vita lo dimostrano. Chi ne dubitasse, consideri,

(1) Cfr. *De Cive*, cap. I, par. 2°.

egli dice, che, « quando intraprende un viaggio si arma e cerca una sicura compagnia e che, quando va a dormire, chiude la porta e, anche quando sta in casa, serra i suoi forzieri, pur sapendo che esistono leggi e forze armate a difesa della sua persona e della sua proprietà: riconoscerà allora la sua vera opinione sui suoi simili, quando cavalca armato: sui suoi concittadini quando chiude le porte: sui suoi figli e servi quando serra i forzieri. Non accusa egli il genere umano con questi atti, come io lo accuso con le parole? » (1)

Or, se questo ci dimostra anche l'esperienza, si deve inferire, che l'uomo, per natura, è nemico all'altro uomo, *homo homini lupus*, ed il suo stato originario è quello di una guerra continua con gli altri uomini, *bellum omnium contra omnes*. Tale stato, però, è in contradizione col fine naturale della vita, e, mentre esso mena alla distruzione reciproca di noi stessi, il fine, che natura ci ha imposto e che è insito in ciascuno di noi, tende a preservarci da tale distruzione e ci impone la conservazione di noi stessi. Nasce, quindi, un conflitto, a cui pon termine l'intervento della ragione, che, con l'attitudine sua calcolatrice, pondera e vaglia i mezzi che meglio fanno raggiungere il fine dell'esistenza, cioè la conservazione della vita, per cui il conflitto era in atto, e induce gli uomini a desistere dallo stato iniziale di guerra, imponendone delle leggi. Queste leggi sono, senza dubbio, leggi di natura, perchè si ispirano al

(1) Cfr. *Leviatan*, parte I, cap. 13.

fine che la natura impone, cioè alla conservazione della vita, ma, perchè normalizzano l'illimitato potere iniziale che egualmente la natura ci fornì, si oppongono ad esso potere, cioè al dritto di natura. Sorge così la *legge di natura,* che è la limitazione del *dritto di natura*, in quanto che, se per dritto di natura si ha la libertà illimitata di valersi di tutti i mezzi per conseguire il fine posto da natura, per la legge di natura si viene a limitare questa sconfinata libertà, perchè la sana ragione fa comprendere che, operando in tal modo, non si raggiungerebbe il fine che la natura ci pose. Difatti, la prima norma della legge di natura è quella che impone di cercare la pace e di conseguirla ; ma, per conseguirla, è necessario che l'uomo rinunzî al suo sconfinato dritto su tutti e su tutto, dando luogo così alla seconda legge di natura, che fa obbligo all'uomo di rinunziare spontaneamente, quando tutti lo facciano, al suo dritto su tutti e di riserbarsi tanta libertà rispetto agli altri, quanta a questi ne è concessa rispetto a lui. Con questo atto non si viene a creare negli altri un dritto che questi prima non avessero, perchè ogni uomo, per natura, ha dritto su tutto ; si viene, però, a spogliarsi della libertà che ciascuno ha di impedire che altri si serva dell'eguale dritto. Stabilito questo patto e realizzato il contratto, ne scaturisce la terza legge fondamentale di natura, la quale, egli dice, suona così : « gli uomini debbono mantenere i patti che hanno concluso », perchè, aggiunge, se tali patti « rimanessero vani, come fatue parole, vigerebbe sempre il dritto di tutti su tutte le cose e

noi saremmo sempre nello stato di guerra ». Da ciò deriva, anche, che solo ora si può parlare di giustizia, perchè la fonte della giustizia è soltanto in questa terza legge di natura. Infatti, ove non esiste un patto, egli nota, « non esiste un dritto da trasferire e ciascuno mantiene il proprio dritto su ogni cosa, per cui nessuna cosa può essere ingiusta. Ma, concluso il patto, è ingiusto chi lo rompe, e la definizione dell' ingiustizia è appunto il non adempimento di un patto ». Perciò devono essere eliminate le cause che possano condurre alla inadempienza dei patti e a commettere atti ingiusti, e ciò può avvenire solo dove e quando esiste « un potere coercitivo, capace di costringere gli uomini a mantenere i patti, con la minaccia di pene maggiori del beneficio, che potrebbe derivare dal non adempimento, e di legittimare quella proprietà che gli uomini acquistano col contratto, in compenso del dritto illimitato a cui rinunciano. Questo potere coercitivo non può sorgere che con lo Stato ». Dove e quando non vi è lo Stato, non vi è nulla di ingiusto. La natura della giustizia consiste nella realizzazione dei patti, e questi possono attuare la loro validità, soltanto quando si è potuto costituire un potere civile tanto forte da imporre, senza restrizioni di sorta, il mantenimento di essi.

POLITICA

Or qual'è questo Stato, quale il suo potere? Esso è l'unico che non ha rinunziato al dritto

di natura, ma è il solo per cui ogni legge di natura viene osservata, e, perciò, stabilita la sovranità, è creato quel semidio redentore, padrone di tutto e di tutti, quel grande Leviatan, al quale dobbiamo pace e difesa e, per la cui forza e potere, le volontà di tutti vengono disciplinate per la conquista della pace interna e per la difesa contro i nemici esterni. Appunto perchè è l' unico, che non ha rinunziato al suo dritto di natura, è superiore al contratto e, quindi, non ha obblighi di sorta verso i suoi sudditi, ma solo ed unicamente dritti, e, anche se commettesse dei soprusi, gli si potrebbe dire che *agit inique et in deum peccat, non vere iniuste agit,* perchè ingiusto è chi viola patti che precedentemente ha stabiliti, mentre nessun patto ha lui stabilito, perchè, dice Hobbes, « il dritto di rappresentare la persona di tutti è dato al sovrano solo per mutuo patto dei sudditi e non per patto del sovrano coi sudditi ». (1)

Inoltre, poi, siccome, per il patto convenuto, ogni suddito è autore delle azioni e delle decisioni del sovrano, risulta conseguente che, ogni azione, che egli compie, non può offendere i sudditi, nè questi possono ritenerla per ingiusta. Perciò, chi ha il potere sovrano, non può essere condannato o punito dai suoi sudditi, mentre egli tutto può e deve, pur di raggiungere l' unico scopo, per cui i sudditi si sono spogliati del loro dritto di natura e hanno creato lo Stato. Difatti, giacchè fine di tale istituzione è la pace e la difesa di tutti, è necessario che, chiunque

---

(1) Cfr. *Leviatan*, parte II, cap. 18.

venga investito di tale sovranità, abbia dritto di decidere sui mezzi per raggiungere tale pace e difesa. Quindi, il sovrano ha il compito di giudicare le opinioni e le dottrine, di esaminare le nuove teorie, prima che vengano diffuse e propalate nei libri e di giudicare, quando e fin dove è possibile fidarsi di coloro, che sono a contatto con i sudditi. È il sovrano che ha il dritto di dettare le norme che indichino ai sudditi i beni, di cui possono impunemente godere e di stabilire i dritti di proprietà: è il sovrano che ha il dritto di giudicare e decidere ogni dissenso riguardo alle leggi civili e naturali: è il sovrano che ha il dritto di decidere e fare la guerra o la pace con altri Stati e di giudicare se la guerra giovi oppur no e quante forze e quali mezzi è necessario adoperare. Spetta a lui il dritto di premiare e punire i sudditi: a lui compete finanche di fissare i titoli di onore e di merito e i segni di rispetto a cui ciascun suddito ha dritto. Tutti questi dritti, come constitutivi dell'essenza della sovranità, sono inalienabili ed inseparabili, ed alienarne uno, per serbare tutti gli altri, non giova alla conservazione della pace, perchè un regno, egli dice, « diviso in se stesso, non può esistere ». Ed aggiunge: « Se in Inghilterra non fosse stata opinione diffusa che questi poteri si dividessero tra re, lords e Comuni, il popolo non si sarebbe mai diviso, nè sarebbe caduto nella guerra civile, la quale tuttavia è servita ad affermare l'opinione che questi dritti sono inseparabili ». E seguita ancora: « Infatti le dignità di lord, conte, principe, duca, derivano dal sovrano: i

sudditi sono tutti eguali e privi di ogni dignità di fronte ad esso ».

Ma che cosa, della propria libertà, rimane al suddito in un tale Stato? Ed egli è ben sollecito a rispondere: « Il timore e la libertà non sono contrarî... Libertà e necessità si accordano: così, per esempio, l'acqua ha non solo la libertà, ma la necessità di scorrere nel canale. Lo stesso può dirsi delle azioni che gli uomini fanno volontariamente, non ostante che ogni atto sia originato da una causa, la quale è effetto di un'altra causa, in una catena continua, che arriva fino alla causa prima che è Dio: perciò le azioni procedono dalla necessità. E Dio, che vede e prevede ogni cosa, vede che la libertà dell'uomo, di agire secondo la propria volontà, si accorda con la necessità di fare quel che Dio vuole. E benchè, talvolta, gli uomini compiano azioni opposte alla volontà divina, tuttavia non possono aver passione o appetito, che non derivi dalla volontà di Dio ». (1) Ond'è che gli uomini, per ottenere o mantenere la pace, avendo creato questo uomo artificiale che è lo Stato, non hanno che la libertà-necessità di ubbidirgli.

Ma si potrebbe osservare, egli soggiunge, che « la condizione dei sudditi è molto misera, soggetti come sono alle voglie e alle passioni smodate di colui o di coloro che detengono un tal potere illimitato ». Ebbene, egli risponde, è un male necessario, ben inferiore e non affatto paragonabile « alle terribili calamità e miserie,

---

(1) Cfr. *Leviatan.* Parte II, cap. 21.

che si trovano nella guerra civile o in quello stato di natura senza ordine, senza leggi e senza un potere coercitivo, che garentisce dalle rapine e dalle vendette ». (1) Ed è necessario che, nella pratica e nell' esercizio della sovranità, questa esigenza dell' assoluto ed incondizionato dritto del sovrano sia rigidamente mantenuta, e nessuna limitazione e suddivisione di potere sia permessa, perchè suonerebbe, prima d' ogni altra cosa, contradizione ai principi su cui è fondata la sovranità e poi un attentato, una ribellione; una vera e propria ingiustizia. Chi detiene la sovranità deve curare, perciò, che nulla valga a indebolirla e nessuno dei tanti mali, che possono menomarla, riesca ad intaccarne l' efficienza. Perchè, quantunque sia vero che nulla, di ciò che è fatto dai mortali, può divenire immortale (e lo Stato è una creatura artificiale), tuttavia, se gli uomini, egli dice, « fossero gli esseri razionali che si pretende, i loro Stati potrebbero essere garentiti almeno da mali interni, giacchè, per loro costituzione, sono destinati a durare quanto il genere umano o quanto le leggi di natura o quanto la giustizia stessa, che diede loro la vita ». E sono mali perniciosi, per uno Stato, in primo luogo, quelli che derivano da una imperfetta costituzione, i quali somigliano, egli dice, alle infermità del corpo naturale, derivanti da una difettosa procreazione, come quando un sovrano si limita l' esercizio della sovranità e si contenta di un minore potere di quanto la natura di essa sovranità comporti.

---

(1) Cfr. *Leviatan*, cap. 18.

Sono, egualmente, mali dannosi ad uno Stato quelli derivanti da dottrine sediziose, come, per esempio, quella che pretenderebbe di ritenere che ogni uomo potesse essere giudice delle azioni buone e cattive; la qual cosa può esser vera allo stato di natura, ma non in un governo civile, in cui la misura e il criterio del bene e del male, nelle azioni, è data dalla legge civile. Errata e pericolosa è egualmente quella dottrina che sostiene che, ciò che l'uomo fa contro la sua coscienza, è male. La coscienza e il giudizio di un uomo sono la stessa cosa, e, come il giudizio può essere errato, così può avvenire anche della coscienza. Quindi è che, soltanto nello stato di natura, in cui non v'è altra norma che la propria ragione, si può ritenere che si fa male, quando si agisce contro coscienza; ma, in uno Stato, dove la coscienza pubblica è costituita dalla legge, l'uomo già si è impegnato a farsi guidare da questa, altrimenti, date le differenze tra le coscienze individuali, egli dice, « non si potrebbe più dare unità di governo e nessuno obbedirebbe al potere sovrano, più di quanto non sia buono a suo giudizio ». (1)

Un'altra dottrina è quella che pretende affermare che la fede e la santità si possano conseguire con l'intuito e con l'ispirazione e non con lo studio e la ragione, perchè, così ritenendo, si ricade nell'errore di attribuirsi il giudizio sul bene e sul male e « di innalzare a giudici

---

(1) Cfr. *Leviatan*, parte II, cap. 29.

quanti individui si pretendano ispirati per via soprannaturale, al fine di assolvere ogni governo civile ». Tali dottrine, egli insiste, « perniciose alla pace ed al potere, sono derivate in occidente sopra tutto dagli scritti e dai discorsi di teologi ignoranti, i quali, mettendo insieme parole della sacra scrittura in modo sofistico, fanno di tutto per convincere gli uomini che la santità e la ragione naturale siano contradittorie ». Molte sono ancora le altre dottrine dannose allo Stato, come, per esempio, quella che sostiene che il sovrano sia soggetto alle leggi civili; quella che riconosce al suddito un'assoluta proprietà dei suoi beni; quella che vorrebbe che il potere sovrano fosse diviso, e tante altre ancora. Tutte queste dottrine derivano dal falso concetto che si ha del compito del sovrano. Tale compito consiste unicamente nel conseguimento del fine per cui gli è dato il potere e ad esso è obbligato per legge di natura, e ne deve rendere conto a Dio, autore di tale legge, e soltanto a lui. Perciò tradirebbe il suo compito, se non conservasse integri quei dritti inerenti ad esso e rinunziasse ai mezzi, che soli gliene permettono la realizzazione; e così certamente farebbe, chi si riconoscesse soggetto alle leggi civili, che rinunciasse al potere di supremo giudice e di arbitro assoluto della guerra e della pace, chi si lasciasse limitare il dritto di richiedere danaro e milizie, chi non si serbasse facoltà incondizionata di nominare i funzionari e, sovratutto, gli insegnanti, chi credesse di poter abdicare alla facoltà e al potere di dichiarare quali dottrine siano conformi alla difesa e pubblica pace e quali no. Questo, anzi, è

uno dei compiti più essenziali, perchè, se il sovrano abdicasse al dritto che gli compete dell'educazione pubblica, lascerebbe il popolo ignorante intorno alle ragioni dei fondamentali dritti dello Stato, e così i cittadini sarebbero facilmente indotti a resistergli, quando lo Stato ricorresse all'esercizio di essi. Il sovrano deve regolare la cultura, le opinioni ed anche le coscienze dei sudditi e, quindi, non è da parlare, come fanno alcuni, di distinzione tra potere spirituale e temporale, religioso e civile. Sostenere ciò, è credere che sia possibile esistano due Stati con i medesimi sudditi, cioè un regno diviso in se stesso, che è del tutto « assurdo », egli dice. Perchè, egli insiste, « nonostante la vuota distinzione tra temporale e spirituale, essi sarebbero due regni, ed ogni suddito sarebbe suddito di due signori. Infatti, se il potere spirituale pretende dichiarare che cosa è colpa, pretenderà per conseguenza dichiarare che cosa è legge, in quanto la colpa è la trasgressione della legge ; e poichè anche il potere civile pretende dichiarare ciò che è legge, ogni suddito dovrà obbedire a due sovrani, che pretendono che i loro comandi siano osservati come legge : ciò che è impossibile. Poichè il regno è unico, o il civile, cioè il potere dello Stato, dev'essere subordinato allo spirituale, ed allora non v'è altra sovranità che quella spirituale, o lo spirituale dev'essere subordinato al temporale ed allora non v'è altro potere che il temporale. Allorchè, dunque, i due poteri si oppongono l'uno all'altro, lo Stato è già in preda alla guerra civile e prossimo alla rovina ». Per Hobbes dritto

ecclesiastico e dritto civile devono emanare dalla stessa persona: Chiesa e Stato devono essere riuniti in quell' unico sovrano che solo ha dritto di detenere la sovranità, e, così, egli viene a contrapporre alla Chiesa-Stato del Medioevo lo Stato-Chiesa, che fu l' atteggiamento più deciso dell' anglicanesimo e rappresentò le esigenze più avanzate del protestantesimo luterano, a non voler dire del più largo posto che gli fu riserbato nelle confessioni riformate di Calvino e di Zuinglio.

Ora che conosciamo, nelle sue linee generali, il sistema filosofico e politico di Hobbes, possiamo guardare più da vicino la figura del pensatore, nel suo ambiente storico.

Tommaso Hobbes è un filosofo che rappresenta, nella forma più risoluta ed energica, quella metafisica della scienza, il cui concetto fondamentale informò i grandi sistemi metafisici dell' Europa occidentale fino al Leibniz. Egli deriva da Bacone, ma non ebbe impulso soltanto da Bacone. Il suo sistema emerge dall' ambiente intellettuale e scientifico creato dagli studi naturali e matematici del continente e si può dire sia figlio della scienza di Klepero e di Galileo.

La vita dell' Hobbes è la migliore illustrazione della sua dottrina dello Stato, ed è un fatto notevole, in essa, il prolungato soggiorno all' estero. Questo fatto gli fece risentire l' influenza del pensiero continentale e, durante il lungo soggiorno che fece a Parigi, gli dette l' opportunità di entrare in intima relazione col partito realista della sua patria: relazione che non ha

scarsa efficacia fra i motivi passionali ed anche intellettuali che influirono sulle sue dottrine politiche.

Nacque a Malmesbury nell'aprile del 1588, quando la *invincibile armata* spagnuola minacciava le coste inglesi, ed egli attribuì, (1) poi, alla paura che la madre sua aveva mentre lo dava alla luce, la sua natura timida e riservata nell'azione, sebbene audacissima nel pensiero. Era secondo figlio di una madre di modestissima famiglia contadina e di un padre ecclesiastico, violento, irascibile e dei più ignoranti predicatori del tempo di Elisabetta. Essendo stato il padre costretto a fuggire per una disgraziata conseguenza dei suoi impeti furiosi, fu affidato alle cure di uno zio ed iniziò i suoi studî nel suo villaggio. Fanciullo precoce si erudì negli studî classici e poi passò ad Oxford, ove apprese la logica, la fisica e la metafisica delle scuole, prendendo nel 1608 il grado di *baccelliere*.

Entrò, quindi, nella casa del barone di Hardvick, William Cavendish, conte di Devonshire, come precettore del figlio maggiore, e, così, ebbe occasione di stringersi in rapporti più che amichevoli con questa che era una delle più grandi famiglie di Inghilterra. Fece nel 1610 il suo primo viaggio nel continente, in compagnia del suo scolaro ed amico, e visitò la Francia, l'Italia ed altre regioni,

---

(1) Cfr. Morris, *Britsh Thoutght and Thinckers*. Cap. 6°. Dice Hobbes: « Mia madre fu presa da tale spavento, che diede alla luce due gemelli, *me* ed il *timore*. Da ciò io credo deriva l'abborrimento, che ho pei nemici del mio paese e l'amore per la pace ».

traendone vantaggi culturali e spirituali, perchè ebbe modo di constatare che la filosofia, a cui era stato educato fin allora, non era tenuta in conto nei paesi intellettualmente più progrediti. Tornato in Inghilterra, pubblicò nel 1628 un suo primo lavoro di indole storica: la traduzione della *Storia della Guerra del Peloponneso* di Tucidide, con lo scopo di mostrare ai suoi concittadini, i quali, proprio in quell'anno, per mezzo del Parlamento, avevano richiesto al re la sanzione della famosa *Petizione dei dritti*, a quali funesti risultati erano andati incontro i Greci, per l'eccesso smodato di libertà. In quest'epoca si strinse in familiarità con Bacone e lo ebbe in grande stima, non tanto come filosofo, ma come storico della natura, e l'influenza del grande Cancelliere si esercitò sull'Hobbes piuttosto in senso indiretto, in quanto l'autore del *Novum organum* aveva creato uno spirito nuovo di libero esame, di cui l'Hobbes risentì ed approfittò, più che in senso diretto, per l'influenza delle idee e della dottrina.

Fu, poi, assunto come aio del figlio di Sir Gervase Clifford e cade in questo tempo il suo secondo viaggio nel continente ed un soggiorno a Parigi, ove ebbe modo di attendere ai problemi della filosofia naturale ed agli studî di psicologia. Approfondì anche le sue conoscenze di matematica e di geometria e ad esse si dedicò con passione, sopra tutto, quando, per caso, gli capitarono, un giorno, tra le mani, gli *Elementi* di Euclide, del cui rigore logico rimase profondamente impressionato, convincendosi che il pensiero filosofico, se voleva aspirare ad assumere un carattere

veramente scientifico, si doveva modellare sulla matematica. Egli constatò che la fecondità del metodo logico, nella matematica, derivava dal fatto che, in essa, il pensiero non veniva in contrasto con gli affetti e gli interessi umani, e, perciò, se si poteva applicare lo stesso metodo alla morale e alla politica, anche in queste scienze si sarebbe ottenuta la stessa obbiettività, e, nel tentativo di applicazione che egli ne fece nel suo sistema, precorse la geometrica costruzione della filosofia di Spinoza. Ritornato in patria, ebbe occasione di venire a conoscenza delle scoperte di Galilei e di leggerne i dialoghi, che tanta influenza ebbero sul suo spirito e sulla sua dottrina. Nel 1631 rientrò come precettore nella casa del conte di Devonshire e con un nipote del conte intraprese nel continente un terzo viaggio, il più importante di tutti, e, durante il quale, fu a lungo in Italia, stringendosi in amicizia con Galilei. Fu anche e di nuovo a Parigi, ove conobbe il Padre Mersenne, grande amico di Descartes, e fu introdotto nei principali circoli scentifici, dove erano allora penetrate e venivano discusse le nuove dottrine e scoperte di Galilei. Essendo morto, in questo frattempo, il conte di Devonshire, dei figli del quale egli era stato, per tanto tempo, precettore, ebbe, in munifico legato, delle rendite e dei beni, ed egli approfittò di questa favorevole condizione per dedicarsi tutto agli studî. Tornato in patria, si dette a disegnare ed ordinare sistematicamente le idee, che gli si erano venute maturando nel pensiero, ed il sistema gli si presentò, fin d'ora, con risolutezza e precisione logica, delineato in tre

parti, in cui avrebbe dovuto trattare, prima del corpo *(de corpore)* o della fisica, poi dell'uomo *(de homine)* ossia della psicologia, indi del cittadino *(de cive)*, cioè della morale e della politica. (1) Lavorò a lungo intorno all'esecuzione del suo disegno, ma, poi, siccome la parte che riguardava la sua dottrina intorno alla natura morale e politica dell'uomo, gli era già pronta e definita in mente, si affrettò a pubblicarla per prima, spinto, sovra tutto, dal desiderio di contribuire a sostenere il partito realista con cui egli simpatizzava. Accentuatasi, però, la lotta tra il Re ed il Parlamento, egli, cedendo alla sua natura timida e paurosa, si rifugiò a Parigi, ove, con il Richelieu, gli studî godevano d'una certa libertà. Qui rimase dal 1640 al 1651, meditandovi le altre sue opere, frequentando i numerosi circoli scientifici della grande città e cade in quest'epoca una polemica che ebbe col Descartes, a cui prese parte anche il Gassendi. Intanto, cedendo ai suggerimenti degli amici realisti, nel 1642, pubblicò il *De Cive*, (2) che era l'ultima parte del suo sistema e di cui alcuni capitoli aveva pub-

---

(1) Nella *Praefatio ad lectores* del *De Cive* egli dice: « Dabam operam philosophiae animi causa, eiusque in omni genere elementa prima congerebam, et in tres sectiones digesta paullatim conscribebam; ita ut in prima, *de Corpore*, proprietatibusque eius generalibus; in secunda, *De Homine* et facultatibus affectibusque eius speciatim; in tertia, *de Civitate*, civiumque officiis ageretur ».

(2) Il *De Cive* fu tradotto in inglese nel 1651. Esso ha lo stesso contenuto della parte 2ª del Leviatan e di qualche capitolo della 1ª e della 3ª.

blicati in inglese, prima di rifugiarsi in Francia. Fu il libro suo più diffuso e più letto e attrasse sull'autore l'attenzione di tutti i circoli intellettuali di allora. Dopo la sconfitta del partito realista in Inghilterra, la vittoria di Cromwell e la decapitazione di Carlo I, gran parte dei realisti inglesi si rifugiarono a Parigi, ove, oramai, la fama di Hobbes era indiscussa e lui fu scelto a precettore di matematica del giovine Stuart, che fu, poi, Carlo II. Seguitò ancora ad elaborare il suo sistema, specialmente la parte politica, non senza l'intenzione e lo scopo di poter influire sulla politica della patria, e cade in quest'epoca, nel 1651, la pubblicazione della sua opera principale, il Leviatan. (1) Ma in questa, che certo risentì l'influsso dei recenti avvenimenti politici, avendo fatto risiedere il potere supremo non nelle mani del re, ma di un rappresentante, in cui alcuni vollero vedere raffigurato il Cromwell, i realisti videro una apostasia, ed egli, caduto in disgrazia del partito, fu accusato di ateismo e rinnegato e scacciato dai circoli inglesi della capitale francese. Allora, non credendosi sicuro in Francia, sulla fine del 1651, ritornò in patria, ove rimase indisturbato sotto il forte dominio di Cromwell ; anzi, nel 1652, fu compreso in una larga amnistia, che il lord Protettore emanò. Ebbe, così, l'oppurtunità di completare

(1) Il *Leviatan,* che, come s'è detto, è l'opera principale e più comprensiva e sintetica della filosofia di Hobbes, è diviso in quattro parti. Nella 1ª tratta dell' *Uomo;* nella 2ª dello *Stato;* nella 3ª dello *Stato Cristiano*; nella 4ª del *Regno delle Tenebre.*

il suo sistema e di pubblicare quelle parti che mancavano e che, per gli avvenimenti politici, era stato costretto a trascurare: quindi, nel 1655, pubblicò il *De Corpore* (1) e, nel 1658, il *De Homine.* (2) Avvenuta, poi, la restaurazione nel 1660, egli non ne soffrì nocumento ed anzi riacquistò il favore del suo antico discepolo, Carlo II, seguitando ad occuparsi di studî (3) e, sovra tutto, tenendo dietro e ribattendo le polemiche che le sue dottrine suscitarono per lungo tempo. Morì ad Harwick, nel 1679, alla età di 91 anni.

La filosofia politica di Hobbes, che è la parte centrale di tutto il suo sistema, mentre apre la serie a numerose altre dottrine politiche, che, pur differenziandosi da essa, non potettero prescinderne, conclude un largo movimento, determinatosi intorno alle teorie dello Stato, le quali risentivano il clima storico dei tempi nuovi, creato, sovra tutto, dal Rinascimento e dalla Riforma e tendente a fondare lo Stato su basi autonome e ad emancipare la politica da ogni altro influsso, e specialmente da quello della

(1) Il *De Corpore politico* è di contenuto quasi identico al *De Cive,* o. c.

(2) Il *De Homine* è quasi un trattato di psicologia e vi si svolge, presso a poco, la stessa materia che forma il contenuto della 1ª parte del Leviatan.

(3) Oltre che filosofo l' Hobbes fu storico e letterato. Della sua attività in queste altre branche rimane la traduzione di Tucidide, già ricordata, una traduzione di Omero, una storia della guerra civile in Inghilterra, una storia ecclesiastica e una autobiografia in versi.

teologia, a cui per tutto il medioevo era stata sottoposta.

Il primo scrittore politico, in questo senso, che incontriamo nella storia è, senza dubbio, il Machiavelli ; ma il grande segretario fiorentino è uno storico più che un filosofo, e, quindi, le questioni concernenti la scienza di Stato, se le propone dal punto di vista del *fatto* e non dal punto di vista del *dritto*. Egli non fa un' indagine filosofica intorno all' origine della società e al fondamento razionale del dritto pubblico, ma si propone soltanto dei problemi pratici, come nel *Principe*, dove ricerca in che modo si possa creare uno Stato in Italia, nei *Discorsi*, dove indaga come si possa governarlo, *nell' Arte della guerra*, dove indica come si possa difenderlo. Egli è, più che altro, uno psicologo politico, perchè basa la sua scienza di Stato sull' osservazione dei fatti, ma non un filosofo, che fonda la sua dottrina sulla essenza razionale di essa. Senza dubbio, però, ebbe il merito di svincolare la Scienza di Stato dalla Teologia e di considerare i fatti umani come oggetti di riflessione scientifica, e, sotto questo aspetto, è in piena età moderna.

Maggior contenuto filosofico hanno tutte le dottrine politiche che derivarono dal movimento determinato dalla Riforma e dalla Controriforma. Il P. Francesco Suarez, nel suo *De Legibus ;* (1)

---

(1) F. Suarez. Gesuita e teologo spagnuolo (1548-1617). Oltre questo trattato « *De Legibus* » in 10 libri, in cui, secondo lo spirito della Controriforma e del Papato, risolveva il problema politico, per incarico di papa Paolo V scriveva anche : « *Defensio cattolicae fidei contra anglicanae sectae erroris* » contro Enrico VIII e la Chiesa anglicana.

il P. Mariana, nel suo *De Rege,* (1) cattolici tutti e due; Umberto Languet, nel suo *Vindiciae contra tyrannos,* (2) protestante e uno dei più grandi scrittori politici della Riforma, introducono nella filosofia politica l'elemento nuovo, o rimesso a nuovo, del concetto della *sovranità del popolo* e del trasferimento di questa sovranità al monarca per mezzo d'un *contratto.* Ma questi scrittori, pur apparendo così radicali e moderni, nelle loro concezioni politiche, non si sono ancora distrigati da ogni residuo di preoccupazione teologica e medioevale, perchè, tanto i cattolici, quanto i riformati, pongono nel popolo la base della sovranità, ma gli uni per sostenere le pretese di supremazia, accampate dal Papa, sul potere civile, gli altri per combatterle. Invece, a non voler tener conto di Tommaso Moro, che pure nella sua *Utopia* (3) sostiene i principi

---

(1) G. Mariana. Gesuita, storico e teologo spagnuolo (1537-1624). Nel suo trattato ammette la sovranità del popolo, ma per sostenere, secondo i principi più reazionari della Controriforma, che un re, ribelle alla Chiesa, può essere ucciso. Ebbe molta fama, anche, per una « *Storia di Spagna* » che scrisse in pura lingua spagnuola.

(2) U. Languet. Protestante francese, legato di lunga e salda amicizia con Melantone (1518-1581). In questa opera: « *Vindiciae contra tyrannos, sive de principis in populum, populique in principem legitima potestate* », che pubblicò con lo pseudonimo di *Iunius Brutus,* secondo lo spirito della Riforma, sostiene la sua dottrina sulla inviolabilità della coscienza, sulla indipendenza del pensiero e sul dritto dei popoli contro i re.

(3) T. Moro. Celebre filosofo e statista inglese, Cancelliere di Enrico VIII (1480-1535).

della tolleranza e della libertà religiosa, prima di Hobbes, furono parecchi gli scrittori politici che si proposero l'indagine sulla politica e sulla scienza del dritto, indipendentemente da ogni autorità dommatica e dalla Teologia.

Uno dei più insigni è, senza dubbio, Giovanni Bodin, che può esser detto il Machiavelli della Francia, per l'indirizzo che seguì. (1) Egli appartiene a quella schiera di scrittori francesi, che, in mezzo alle lotte di religione, al tempo di Enrico III e di Enrico IV, mirarono a porre la costituzione e la vita dello Stato al di sopra delle controversie religiose. Dotato di un acuto senso della verità storica, volse la sua meditazione, principalmente, a determinare il concetto della sovranità. Distinse la forma dello Stato dalla forma del governo, pose come forma ottima di governo la monarchia ereditaria e, quantunque sostenesse il principio della sovranità assoluta, pur tuttavia riconobbe dei limiti nell' esercizio del potere assoluto, come, per esempio, per il dritto di proprietà e per quello di imporre tributi. Egli fu un ammiratore del Machiavelli, ma ciò non gli impedì di criticarne la dottrina e di vederne le lacune, giacchè ritenne, che, la parte fondamentale della politica, non può consistere soltanto nella virtuosità del principe, perchè uno Stato non si fonda con la sola arte e con la sola abilità fortunata del principe. Sostenne che era necessario tener conto della storia e del-

---

(1) J BODIN (1529-1596). Cfr. *Les six livres de la République.*

l'indole dei popoli, considerare le relazioni del loro pensiero e del loro carattere con i luoghi, con l'ambiente e con tutta la loro vita, accennando, così, a fondare il dritto e la società sulla storia e precorrendo, in molti punti, il Montesquieu.

Da un indirizzo più precisamente filosofico sorgono altre dottrine e, propriamente, dalla tendenza razionalistica, che era conforme allo spirito del tempo, le maggiori, prima di Hobbes, cioè quella dell'*Althusius* e quella del *Grozio*.

Nell'*Althusius* (1) si disegna, in linee molto più determinate e con elaborazione di idee più precisa, la dottrina del contratto. Secondo lui, che evidentemente si pone sulle orme di Aristotile, la società e lo Stato sorge dal bisogno che hanno gli uomini di unirsi in società, dando luogo prima alle società minori della famiglia, dei borghi, dei comuni, delle provincie e indi a quella dello Stato, che si sovrappone a queste forme minori e le comprende in sè. Dimodochè il Contratto sociale è determinato dall'istinto di socialità degli uomini, e, creato lo Stato, la sovranità non è irrevocabilmente alienata, ma appartiene, per dritto indefettibile, al popolo, a cui ogni sovrano deve rispondere dei proprî atti. Così, egli, audacemente, e precorrendo i tempi, afferma chiara e precisa la sovranità popolare, pone come fine dello Stato il bene comune e sostiene la revocabilità del dritto di sovranità. Adduce, come prova storica della re-

---

(1) Althusen G. (lat. Althusius) (1556-1617). Cfr. di lui specialmente: « *Politica methodice digestc* ».

vocabilità di tale dritto, la grande guerra di liberazione che i Paesi Bassi sostennero contro la Spagna ed egli la trova ampiamente giustificata dal dritto che quei popoli avevano di ribellarsi ad un governo tirannico, quale era quello della Spagna di Filippo II.

Il più grande, però, tra i filosofi politici ed i teorici del dritto, prima di Hobbes, è, senza contestazioni, il Grozio. (1) In lui si uniscono la tendenza speculativa e quella storica; in quanto che, pur tendendo a fondare la scienza del dritto su principî razionali, non astrae dallo studio della realtà sociale e delle condizioni storiche, in cui sorge e si svolge il dritto. Egli perviene alla filosofia del dritto, attraverso la scienza del dritto. Distingue un *jus humanum* ed un *jus divinum: scinde* l' *jus humanum* in *jus personale* e *jus gentium* e l' *jus personale* lo ripartisce in *dritto positivo* e *dritto naturale*. Il dritto naturale, che è uno per tutti e può solo essere offuscato e violato nelle vicende della storia, ma non soppresso, ha il suo fondamento nella natura razionale e sociale dell'uomo. Ingiusto e contrario al dritto è tutto ciò che contraddice alla natura razionale dell'uomo. Per Grozio, come, dopo Aristotile, aveva detto anche S. Tommaso d'Aquino, l'uomo è animale socievole, per impulso di natura e pel bisogno che ha degli altri. I principî del dritto

(1) Ugo Grozio, propriamente *Groot*, il celebre filosofo del dritto, olandese (1583-1645). Cfr. la sua opera fondamentale: « *De iure belli et pacis* ».

naturale sono l'espressione ragionata di tutto quel complesso di condizioni su cui riposa la esistenza e la possibilità della conservazione della società umana, e, quindi, essendo innegabili, ragionevoli e determinati dalle esigenze del pensiero umano, si possono dire interni all'uomo. Il dritto naturale, perciò, nasce *ex principiis hominis interni,* e la scienza del dritto, come quel complesso di verità che riposano su dati ed esigenze dell'umana ragione, è dimostrabile, e capace di rigoroso svolgimento logico. Egli costituisce, così, il concetto della scienza del dritto e ben lo si deve considerare come il fondatore del dritto naturale. La prima condizione alla vita della società umana consiste nella necessità del rispetto e dell'adempimento dei mutui patti, a cui la volontà dei componenti il corpo sociale si è originariamente stretta e dal cui valore naturale e razionale emana il valore delle obbligazioni e delle leggi, vigenti di fatto. La legge positiva, perciò, trae la sua forza dalla legge naturale, e il Grozio, quindi, come anche l'Althusius, fa dipendere il valore di tutte le leggi civili dal valore che ha il patto originario, da cui la società è uscita. Mentre, però, l'Althusius ammetteva la revocabilità della sovranità, la quale, secondo lui, risiedeva nel popolo soltanto, il Grozio, invece, quasi polemizzando con l'Althusius, sostiene che la trasmissione della sovranità è definitiva, e, in ciò, si accorda con Hobbes. In questo, però, il contratto integra e perfeziona il dritto naturale, in quanto che trasforma l'uomo ferino in un essere civile; in Grozio, invece, non si spiega come un essere razionale, col

contratto, possa venire ad abdicare a quelle che sono le caratteristiche essenziali della sua natura e non si riserbi al margine di tutte le rinunzie, pel bene comune, quella che veramente renderebbe ragione del patto, il quale, secondo le premesse di Grozio, dovrebbe avere lo scopo, non tanto della conservazione materiale della vita, ma della conservazione e dell'incremento della vita razionale e spirituale. Or queste contradizioni nel sistema di Grozio, che diventano più stridenti quando si considera che egli è il creatore del *Jus gentium*, che tende a regolare la guerra e i rapporti tra Stati e Stati, non si spiegano se non pensando che l'autore dovesse subire troppa influenza dalle vicende politiche interne della sua patria, provocate dagli abusi che i partiti estremi facevano dell'autorità popolare.

Ma questo assolutismo che Grozio mantiene nel dritto pubblico interno, mentre tende a mitigare nel dritto delle genti, e che Hobbes, più coerentemente alle premesse del suo sistema, mantiene nell'uno e nell'altro, perchè, per lui, gli Stati sono come gli uomini di natura, nemici gli uni agli altri, nelle dottrine politiche, che, in ordine di tempo, vengono dopo, è corretto, mitigato, ridotto, fino ad essere negato, come in Rousseau. (1)

Le dottrine politiche, che, in ordine di tempo, sono più vicine a quella di Hobbes e che la presuppongono e la integrano sono quelle di

(1) Cfr. il suo « *Contratto sociale* ».

Spinoza (1) e di Locke. (2) Spinoza è un metafisico ed un razionalista, e, pur partendo dall'ipotesi dello stato di natura, in cui l'istinto fondamentale è quello di conservazione, pone questo istinto non come un fatto, a modo di Hobbes, ma lo deduce dal concetto di potenza e di dritto naturale, dalla sua metafisica. A quel modo che la forza di conservazione costituisce l'essenza della natura divina, così questa stessa forza costituisce l'essenza della natura umana. La conservazione della vita è il supremo bene e l'uomo, nello stato di natura, farà tutto quello che crederà adatto a tal fine. Ma questa tendenza della natura umana, universalmente considerata, determina la guerra di tutti contro tutti e di qui sorge la necessità di uscire da questo che è lo stato di natura, rinunziando al proprio *ius naturale* per sottoporsi ad una *lex naturalis,* che consiglia mezzi più opportuni per la conservazione della vita. La rinunzia, però, di tale dritto naturale deve essere universale e deve essere mantenuta sempre, e, perchè ciò avvenga, è necessario vi sia una forza esteriore che lo garentisca. Così, dunque, sorge lo Stato, il quale, ad eccezione della premessa metafisica, nel suo processo costruttivo, non si differenzia, fin qui, da quello di Hobbes. Ma cominciano le differenze, quando Spinoza ha bisogno di determinare i dritti dello Stato e di precisare la limitazione delle rinunzie al dritto naturale. Per lui, gli uomini non possono rinunziare a ciò che è la loro natura

(1) Cfr. specialmente il suo « *Trattato politico* ».

(2) Cfr. il suo « *Governo civile* ».

essenziale di uomini, e lo Stato è, bensì, creato per la conservazione della vita, ma la vita è considerata, sopra tutto, come vita razionale, umana « *vita, quae non sola sanguinis circulatione et aliis, quae omnibus animalibus sunt communia, sed quae maxime ratione, vera Mentis virtute et vita definitur* ». Dimodochè creando lo Stato, l'uomo non ha rinunziato alla sua libertà di coscienza, di pensiero e di parola, che implicherebbe rinunzia delle caratteristiche fondamentali di uomo. È, poi, vero che egli fa delle restrizioni a questa libertà, parlando di opinioni sediziose e condannabili, ma, appunto per questo, la sua concezione politica è realistica, come, del resto, quella dello stesso Hobbes, di Machiavelli e di tutti i veri filosofi politici, non utopisti, i quali costruiscono i loro sistemi sulla concretezza storica della realtà, e, perciò, questi rispondono a particolari esigenze storiche, di cui vogliono essere la sistemazione. Come la scienza politica di Machiavelli è quella che era necessaria per una politica, che i principi signori del Rinascimento italiano andavano attuando ; come quella di Grozio rispecchia le lotte politiche e religiose dell'Olanda dei tempi dell'autore del *Jus gentium,* così quella di Hobbes riflette quelle dell'Inghilterra degli Stuart e di Cromwell e quella di Spinoza quelle dell'Olanda dei tempi poco posteriori a Grozio, durante il saggio governo di I. Witt. Nel suo *Trattato politico,* (1) Spinoza chiaramente dice

---

(1) Cfr. cap. I.

che, tra tutte le scienze pratiche, la politica, a meno che non voglia baloccarsi in costruzioni puramente ideali di Stati-Utopie, è quella, in cui la teoria più deve differire dalla pratica e nessuno è meno adatto al governo che il puro filosofo. Non diversamente aveva sentenziato Machiavelli, che, nella scienza della politica, è necessario guardare più alla « verità effettuale della cosa che alla immaginazione di essa ». (1) Questo stesso carattere riscontriamo nell' altra filosofia politica, sorta in Inghilterra poco dopo Hobbes, in un clima storico diverso da quello del filosofo di Malmesbury: la dottrina politica di Locke, la quale, naturalmente, parte da altri principî e da diversi presupposti scientifici. Lo stato naturale pel Locke non è una guerra di tutti contro tutti e nemmeno una pace senza pericolo. L' uomo, allo stato naturale, ha sentimenti di benevolenza, e ciò lo prova la famiglia, che è la prima e più naturale società, di cui l' uomo, nascendo, fa parte. Però la famiglia non è tanto una società naturale, quanto una società volontaria, e, per questo, gli individui che la compongono, devono essere rispettati nella loro individualità e tutelati nell' esplicazione della loro personalità. Quindi i genitori devono allevare e nutrire i figli, per i loro bisogni naturali, ed educarli ed istruirli, per i loro bisogni spirituali, e il loro potere su di essi non è dispotico, che ne annulli la personalità. Così deve essere il potere del marito

(1) Cfr. *Principe:* cap. XV.

sulla moglie, la quale ha gli stessi dritti, che l'altro genitore, sui figli. Gli stessi rapporti devono serbarsi con gli altri uomini e, quindi, nella società più in grande della famiglia, che è lo Stato. Dimodochè, dopo la creazione di esso, gli individui che l'hanno costituito, non hanno abdicato alla loro personalità; e la sovranità non può annullare la libertà di coloro che volontariamente si son sottoposti ad essa. Essi non hanno alienato i loro dritti individuali, ma hanno solo delegato un altro a rappresentarli e a difenderli, e a ciò sono stati indotti non da inimicizia e da sfiducia che gli uomini abbiano tra loro, ma dal desiderio di comune tutela, il quale non può non implicare un sentimento originario di fiducia e di affetto scambievole. L'individuo, entrando di sua volontà in una società politica, delega ad un potere sovrano la tutela dei suoi dritti, perchè esso assicuri la tranquillità dei governati, con l'autorità che gli deriva dal consenso, che tutti gli hanno dato. Ed egli, il sovrano, verrebbe meno al suo compito e perderebbe la sua autorità, se tradisse l'osservanza della costituzione statale e il raggiungimento del fine, per cui essa è sorta, cioè la tranquillità degli individui, il rispetto dei loro dritti, della loro libertà e della loro personalità. Quando ciò è violato, è giustificata la rivoluzione, perchè essa avrebbe lo scopo di reintegrare quell'ordine che il sovrano ha tradito e di restituire al corpo politico quel fine per cui solo si è costituito. E, per evitare, il più che sia possibile, tali pericoli, è necessario che

il potere di fare le leggi sia diviso da quello che le deve eseguire, in modo che le due funzioni fondamentali della sovranità, la legge e l'applicazione di essa, siano separate e distinte.

Così, la dottrina di Locke diventava il codice politico della rivoluzione e della instaurazione del governo parlamentare inglese, iniziatosi con Guglielmo III d'Orange nel 1688; mentre quella di Hobbes era stato il codice del regno assolutista degli ultimi Stuart e, più ancora, del forte governo del Lord protettore, il Cromwell.

CAP. I

Lo Stato, complesso organismo creato dall' arte umana. (1)

L' arte umana, come in altre cose, così anche nel costruire un uomo artificiale, imita la natura, che è la divina arte con cui Iddio fece e governa il mondo.

Se la vita, infatti, non è altro che movimento di membra, il cui principio è nell' intima essenza di qualche parte fondamentale del corpo, che cosa

---

(1) La traduzione è stata condotta sull' edizione *London Andrew Crooke 1651*, ma si è tenuto anche presente, sia la versione latina di *Amsterdam 1670*, riproduzione sintetica dell' opera inglese, sia l' edizione di *W. G. Pogron Smith Oxford 1909*, la più scrupolosa edizione critica dell' opera stessa.

Tenuto conto dello scopo e della natura della presente pubblicazione, l' opera non è data intera nella traduzione, ma in quasi tutta la seconda parte e in qualche brano di qualche altra parte. In più punti abbiamo riassunto, in altri abbiamo soppresso e nella enumerazione delle parti e dei capitoli, a cui si sono premesse delle intestazioni, sintetizzandone gli argomenti fondamentali, abbiamo seguito soltanto un ordine formale.

vieta di dire che tutti gli automati, (ossia le macchine che si muovono da sè e ricevono il moto da molle e ruote, nell' interno, come l' orologio) non abbiano anche esse una vita artificiale? Che cosa è il cuore, se non una molla, che cosa i nervi, se non delle corde, che cosa le giunture, se non tante ruote, che imprimono il moto a tutto il corpo come l' Artefice volle?

Nè il semplice animale, soltanto, imita l' arte, ma anche quello che è il più nobile degli animali, l' uomo. Quel grande Leviatano che si dice Stato è opera dell' arte ed è un uomo artificiale, quantunque sia dell' uomo naturale (alla cui sicurezza e tutela fu creato) assai più grande e per mole e per forza. In esso, chi ha la sovranità è come l' anima artificiale, che dà vita e moto a tutto il corpo: i magistrati e i prefetti sono le artificiali giunture: i premi e le pene, (per cui legate alla sovranità ogni membra adempie il suo compito) sono i nervi che fanno la stessa funzione nel corpo naturale: le ricchezze dei singoli sono la forza: l' affare fondamentale la *salus populi:* i consiglieri, che suggeriscono tutto quel che è necessario, sono la memoria: l' equità e le leggi sono l' artificiale ragione: la concordia è sanità: la sedizione è malattia: la guerra civile, è la morte. Infine i patti, per cui si rendono fuse le parti di questo corpo politico, riproducono la funzione di quella parola divina, *fiat*, o, *faciamus hominem,* che Iddio pronunziò nella creazione.

Descriverò la natura e l' organizzazione di questo uomo artificiale.

CAP. II

Fine, origine e definizione dello Stato

I. *La conservazione e la sicurezza dell' individuo scopo della istituzione dello Stato.*

Causa e scopo degli uomini, i quali, per natura, sono inclini alla libertà e al dominio sugli altri, quando stabiliscono una soggezione su di loro, come nella instituzione dello Stato, è la preoccupazione della loro conservazione e di una vita più sicura; ossia il desiderio di uscire dalla triste condizione della guerra di tutti contro tutti, che è l' effetto necessario delle passioni naturali umane, quando non esiste un potere esterno che riesca a tenerle a freno col terrore delle pene e faccia osservare i patti e le leggi di natura. Difatti le leggi di natura, come la giustizia, l' equità e, in una parola, il fare agli altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi, senza il timore di un potere coattivo, sono contrarie alle passioni naturali, quali sono l' ira, l' orgoglio, la cupidigia.

Ma i patti e le leggi di natura non sono, per sè sole, sufficienti alla liberazione dalla condizione della guerra di tutti contro tutti. Infatti son parole e, finchè rimangono soltanto parole, non incutono paura e non contribuiscono in nulla, senza le armi, alla sicurezza degli uomini. Dimodochè, quando manca il timore di un potere coercitivo, le leggi di natura, che ogni uomo osserva, quando lo può con sicurezza

e vede che gli altri lo fanno, non obbligano, nè impediscono che sia permesso ad ognuno di ricercare la propria sicurezza con le proprie forze e con le proprie arti, per difendersi dagli altri. Questo ci insegnano anche le storie della antica Grecia, quando, non essendosi formati governi e Stati, ad eccezione dei governi paterni e familiari, i furti e le rapine, per terra e per mare, non solo erano leciti, ma anche onorifici, e solo bisognava astenersi dalla crudeltà e risparmiare i mezzi e gli strumenti per la coltivazione dei campi. Ciò che, in quei primi tempi, facevano le piccole famiglie, questo ora fanno gli Stati, che non sono altro che famiglie più grandi. Con pretesti di danni, di minacce di invasioni, di aiuti offerti a nemici, estendono, per propria sicurezza, i dominî, cercano, per quanto è loro possibile, di debellare o indebolire i loro vicini, con la forza o con arti subdole ; ed è ciò giusto, perchè non posseggono altri mezzi per garentirsi, anzi, nel futuro, son celebrati per queste gesta.

Nè la sicurezza bramata può darla l'associazione di un piccolo numero di uomini, perchè, nelle associazioni di piccolo numero, un piccolo aumento può arrecare un vantaggio così sensibile da rendere sicura la vittoria, ed è, quindi, un incoraggiare alle aggressioni. La quantità di uomini associati, bastevole a dare affidamento per la sicurezza, non può essere determinata in numero fisso, ma in confronto col nemico, ed è sufficiente soltanto quando la disparità non è così grande e sensibile da far presagire sicuro

l' esito di una eventuale guerra; il che sarebbe un incentivo a muoverla.

Ma anche nel caso in cui la moltitudine degli uomini associati è grande, se le loro azioni sono compiute secondo le loro particolari e arbitrarie opinioni, non è possibile ottenere alcuna sicurezza, nè contro un comune nemico, nè contro le offese e le ingiustizie scambievoli di ciascuno di loro, perchè col pensiero di fare, singolarmente, il miglior uso possibile delle loro forze, non si aiutano, ma, tra loro, si ostacolano e, per tale mutuo contrasto, indeboliscono e annientano la loro forza, e, allora, non solo finiscono per essere facilmente soggiogati dai pochi, che vivono veramente in accordo, ma, anche in mancanza di un nemico comune, sono sempre in lotta tra loro per i loro interessi particolaristici. Invero se si potesse supporre che un grande numero di uomini osservasse la giustizia e le altre leggi di natura senza bisogno di un potere che a ciò costringesse, allora potremmo, anche, pensare che tutto il genere umano potesse fare lo stesso, ed, in tal caso, non sarebbe necessario il governo civile o lo Stato, perchè agli uomini sarebbe possibile vivere nella condizione della pace senza soggezione.

Non è poi sufficiente, ad ottenere la sicurezza duratura e perpetua, che gli uomini, per un tempo limitato, siano governati dalla volontà di un solo, come avviene in una battaglia o in una guerra, perchè, pur vincendo, per lo sforzo concorde, il nemico comune, se più non hanno avverso nessun nemico esterno, o quando quello che è ritenuto nemico dagli uni è ritenuto amico

dagli altri, necessariamente, per la diversità delle opinioni e degli interessi particolaristici, l'unione cesserà e la guerra fra loro si rinnoverà.

Ma vi sono, potrà dire qualcuno, alcune specie di animali bruti, come le api e le formiche, che pacificamente vivono in società nello stesso alveare e nello stesso formicaio e da Aristotile son ritenuti come animali politici e son governati dalle loro tendenze e dai loro appetiti e non hanno l'uso della parola con cui gli uni possano comunicare agli altri ciò che credono opportuno per l'utilità comune.

Che cosa dunque impedisce che gli uomini possano fare lo stesso? A ciò io rispondo:

1. Che gli uomini tra di loro continuamente contendono per gli onori e per la dignità, mentre quegli animali non mai. Perciò tra gli uomini sorgono spesso l'invidia, l'odio, la guerra, tra quelli rarissimamente.

2. Tra quegli animali il bene comune e il bene privato sono la stessa e medesima cosa. Perciò, mentre naturalmente operano per il bene privato, procurano anche quello di tutti. Per l'uomo, invece, niente è tanto sodisfacente per il bene proprio, quanto l'avvantaggiarsi sugli altri.

3. Quegli animali, perchè mancano dell'uso della ragione, non riscontrano errori nella amministrazione della cosa comune, mentre, tra gli uomini, vi sono molti che si credono più saggi degli altri e più adatti al governo e tentando, chi in un modo chi in un altro, di riformarlo, creano dissidî tra di loro e provocano la guerra civile.

4. Quegli animali, pur essendo forniti da natura di un certo uso della voce per mani-

festarsi tra loro le proprie affezioni, mancano di quell' arte della parola, per mezzo della quale gli uomini possono fare apparire agli altri come male ciò che è bene, e come bene ciò che è male, come grande ciò che è piccolo e come piccolo ciò che è grande, turbando, tra gli uomini, la pace e la gioia.

5. Gli animali bruti non possono distinguere l'offesa dal danno, perciò, fino a che non sono molestati, non credono di essere offesi; ma l'uomo, allora è più molesto, quando sta più a suo agio, perchè ama ostentare la sua saggezza, trovando da criticare gli atti di coloro che reggono lo Stato.

6. Tra gli animali l'accordo è naturale: tra gli uomini è per patto ed artificiale. Non v'è, dunque, alcuna meraviglia, se, oltre il patto, sia necessaria una qualche altra cosa: ossia, appunto, un potere comune, il quale tenga ognuno in soggezione e ordini e guidi le azioni di tutti al bene comune.

II. *Istituzione e genesi dello Stato: sua definizione.*

L'unico modo per stabilire un potere comune, atto a difendere gli uomini dalle aggressioni straniere e dalle offese scambievoli e a renderli sicuri di una vita pacifica, che permetta loro di vivere paghi e nutrirsi con i frutti delle proprie terre e con le loro industrie, è di trasmettere tutto il proprio potere e la propria forza ad un solo uomo o ad un'assemblea di uomini,

che possa ridurre tutti i voleri ad un unico volere: val quanto dire conferire ad un uomo o ad un'assemblea il mandato di rappresentare la propria persona, riconoscersi, ognuno, autore di qualunque cosa questo uomo o assemblea facciano e sottomettere i propri voleri al volere loro, i propri giudizî al giudizio loro. Questo è qualche cosa di più che un semplice consenso o accordo: è una vera unificazione di tutti i singoli in una medesima persona, stabilita a mezzo di un patto di ciascun uomo con ciascun altro, come se l'uno dicesse all'altro: Io cedo l'autorità e il dritto di governare me stesso a quest'uomo o a quest'assemblea, a patto che anche tu ceda a lui l'autorità e il dritto tuo. Quando ciò è avvenuto, la moltitudine, che ne risulta, è una sola persona, ed è detta *Stato; Civitas* latinamente.

Tale è l'origine di quel grande Leviatano, o, per parlare con maggior rispetto, di quel Dio mortale, al quale noi siamo debitori, dopo del Dio immortale, della nostra pace e della nostra difesa, perchè, per l'autorità conferitagli, nello Stato, da ogni singolo, esso ha tanto potere e tanta forza, che può, col terrore, disciplinare la volontà di tutti, per conseguire la pace interna o il mutuo aiuto contro i nemici esterni. In ciò sta l'essenza dello Stato, che si definisce così: Lo Stato è una persona, dei cui atti, in una gran moltitudine, si è fatto autore ciascun singolo, perchè egli possa, a suo arbitrio, usare la forza e i mezzi, che ognuno gli ha conferito, a raggiungere la pace e la difesa di tutti.

III. *Parti dello Stato: forme di esso.*

Colui il quale rappresenta la persona di uno Stato si dice che ha la somma potestà, Sovranità: tutti gli altri sono chiamati sudditi e, latinamente, cittadini.

Il potere sovrano, infatti, si può acquistare in due modi: o con la forza, come quando un padre impone ai figli di sottomettersi al suo volere, potendo togliere loro la vita col non alimentarli, e come quando avviene in guerra che si risparmia la vita al nemico a condizione della sua sottomissione, o con accordo, che è l'altro modo, come quando gli uomini consentono tra loro spontaneamente a sottomettersi a qualche altro uomo o assemblea per essere difesi. Questo può esser chiamato Stato politico o Stato per istituzione: quello, Stato per autorità conseguito. Tratterò dello Stato per istituzione.

CAP. III

Dei dritti di coloro che hanno la sovranità in uno Stato per istituzione.

I. *L'atto in forza del quale risulta costituito uno Stato politico.*

Uno Stato risulta costituito quando gli uomini, convenendo tra di loro, spontaneamente si accordano, ciascuno con ciascuno, che, a qualunque uomo o assemblea sarà dato dalla maggior parte di essi il dritto di rappresentare la persona di

tutti loro, ciascuno di essi, sia chi votò a favore, sia chi votò contro, gli dovrà obbedienza e riconoscerà tutte le decisioni di lui (uomo o assemblea) come se fossero proprie, e questo per lo scopo di conservare la pace tra loro e di assicurarsi protezione. Da una siffatta maniera di istituire uno Stato derivano tutti i dritti di colui, a cui è dato il potere sovrano e i doveri di ogni suddito.

II. *Doveri dei sudditi. Dritti del sovrano.*

In primo luogo, gli uomini, per il fatto che hanno concluso un patto, non debbono essere obbligati con un patto precedente a qualche cosa contraria al patto attuale. Quindi, quelli che hanno istituito uno Stato, e sono già sudditi, essendo stretti da un patto che riconosce ed autorizza le decisioni di un uomo, non possono leggittimamente concludere tra di loro un nuovo patto, per ubbidire ad un altro uomo, senza il permesso del primo. In conseguenza, i sudditi di un monarca non possono, senza che egli lo permetta, liberarsi dalla monarchia e ritornare alla condizione di natura di una moltitudine divisa e dispersa, nè trasferire il dritto di rappresentare la propria persona, da lui ad un altro uomo o ad un' altra assemblea, perchè, essi, tutti e ciascun singolo, si sono obbligati a considerare se stessi autori di tutto quel che colui, che è loro sovrano, ha fatto o penserà di fare. Perciò, se qualcuno dissente, il patto stretto sarà rotto, e ciò costituisce ingiustizia; e, inoltre, giacchè tutti, singolarmente, han con-

ferito la sovranità a colui che rappresenta la propria persona, se lo depongono, gli tolgono ciò che gli appartiene, e ciò costituisce anche una ingiustizia. Se, poi, qualcuno, tentando di deporre il sovrano, viene ucciso o punito da lui, egli stesso è autore della propria punizione, perchè, per istituzione, è lui, suddito, l' autore di ogni atto del suo sovrano, ed, essendo ingiustizia, per un uomo, compiere qualche cosa per cui possa esser punito per propria autorità, egli è, anche per questo, ingiusto. Alcuni, a giustificare la propria disobbedienza al loro sovrano, hanno preteso di aver fatto un altro patto, non con gli uomini, ma con Dio. Anche questo è ingiusto, perchè non può darsi con Dio nessun patto, se non per mezzo della mediazione di qualcuno che rappresenti la persona di Dio, e questo, che è come il suo luogotenente, è chi ha la sovranità, dipendente da lui. Tale pretesa di un patto con Dio, gli stessi assertori riconobbero che era una menzogna, così evidente, da costituire non solo una cosa ingiusta, ma anche una cosa vile.

In secondo luogo, il dritto di sovranità, per nessun motivo di cattiva amministrazione, può esser tolto a chi lo ha, perchè egli rappresenta la persona dello Stato, e le cose, che fa lui, è come se lo Stato stesso le facesse, e chi mai oserebbe incolpare di alcun che lo Stato? Inoltre, il dritto di rappresentare la persona di tutti, essendo dato a colui che i sudditi fanno sovrano, per mutuo patto tra di loro e non per patto del sovrano con ognuno di essi, fa sì che non può esservi nessuna violazione di patto

da parte del sovrano e nessuna anche da parte dei sudditi, con il pretesto di una pena che possa liberarli dalla soggezione. Chi vien fatto sovrano non stringe in anticipazione un patto con i suoi sudditi, perchè, o dovrebbe stringerlo con tutta la moltitudine, come in un'assemblea, oppure dovrebbe fare tanti patti per quanti individui sono. Stringerlo con tutti, come in un'assemblea, è impossibile, perchè essi non costituiscono ancora una sola persona: se fa tanti patti quanti sono gli uomini, tali patti, quando gli vien conferita la sovranità, non sono di alcun effetto, perchè, qualunque atto si pretenda da qualcuno di essi che misconosca la sovranità, è un atto di ognuno di essi e non di tutti gli altri, in quanto che non vien fatto in persona e per dritto di ciascuno. Se, poi, un singolo o parecchi credono che si possa annullare il patto fatto col sovrano, ed altri sudditi, invece, sostengano il contrario, nessun giudice potrà dirimere la controversia, ed allora si tornerà all'uso della spada e ciascuno riacquisterà il dritto di proteggersi con la propria forza, contrariamente al fine prefissosi nello istituire lo Stato. Vano è, dunque, conferire una sovranità con un patto precedente. Il credere che un monarca riceva il potere per un patto, cioè in base a condizione, mostra che non s'è compresa questa ovvia verità, cioè, che i patti, essendo delle parole, non hanno altra forza per obbligare, impedire e proteggere, se non quella che è loro data dalla pubblica spada, cioè dalle mani di quell'uomo o di quell'assemblea, presso cui risiede il dritto di sovranità e le cui azioni sono riconosciute da tutti e com-

piute dalle forze di ognuno, riunite in chi detiene la sovranità.

In terzo luogo, quando dalla maggioranza è stata conferita la sovranità, allora, chi dissentiva, deve consentire con gli altri, deve riconoscere tutte le azioni che il sovrano farà, in caso contrario, giustamente, potrà essere annientato dagli altri. Perchè, se egli volontariamente entrò a far parte dell'associazione, con tale atto dichiarò sufficientemente il suo volere e, quindi, convenne implicitamente di sottostare alle decisioni che la maggioranza di tale associazione avrebbe preso, in modo che, se ora protesta contro di esse, agisce in opposizione al patto e, per conseguenza, ingiustamente. Quindi, faccia oppur no parte dell'associazione, sia richiesto oppur no il suo consenso, egli deve, o sottomettersi alle decisioni dell'associazione, o restare nella condizione di guerra, in cui si trovava prima e nella quale, senza ingiustizia, poteva esser soppresso da ognuno.

In quarto luogo, avvenuta tale istituzione, essendo ogni suddito autore di tutti gli atti e di tutte le decisioni del sovrano, qualunque cosa questi faccia, non può recare offesa ai suoi sudditi e perciò, in niun modo, può essere accusato di ingiustizia. Perchè, chi compie qualche atto per autorità ricevuta da un altro, non reca offesa a colui dal quale ha ricevuta tale autorità, e, siccome per tale istituzione dello Stato, ciascuno è autore di quello che fa il sovrano, ne consegue che chi si lagna di una offesa ricevuta dal suo sovrano, si lagna di un atto, di cui egli stesso è autore e, quindi, non può accusare

che se stesso ; ma ciò non può, perchè, offendere se stesso, è impossibile. Coloro che hanno il potere sovrano possono commettere una iniquità, ma non un' ingiustizia. Infatti iniquo si dice ciò che viene compiuto contro la legge di natura: ingiusto quel che si fa contro la legge civile e, prima della instituzione dello Stato, non esiste il giusto e l' ingiusto.

In quinto luogo, chi ha la sovranità non può essere condannato a morte o, comunque, punito dai sudditi. Infatti, chi non può commettere ingiustizia, non può diventar reo e, molto meno, può esser condannato. Qualunque cosa egli fa, autore ne è ognuno dei sudditi.

In sesto luogo, siccome scopo della istituzione della sovranità è la pace e la sicurezza di tutti, e, siccome ogni cosa, che ha dritto ad un fine, ha dritto anche ai mezzi opportuni a raggiungerlo, ne deriva che, chiunque abbia la sovranità, uomo o assemblea, ha dritto di decidere sui mezzi per la pace e la sicurezza e di fare tutto quello che penserà necessario per preservarle, prevenendo le discordie interne e le inimicizie esterne e ristabilendo la pace e la sicurezza, se fossero in pericolo o perdute.

In settimo luogo, spetta al sovrano discernere quali sono quelle cose che tendono alla conservazione, quali alla violazione della pace, decidere in quali occasioni, in quali limiti e a quali uomini possa essere permesso di concionare alle folle e quali libri siano da pubblicarsi e da chi debbano essere esaminati. Difatti, negli uomini, le azioni hanno origine dalle opinioni e, se si disciplinano bene le opinioni, si disci-

plineranno bene anche le azioni per la pace e la concordia. E, quantunque, in fatto di dottrine, non si debba avere come fine che la verità, pur tuttavia questa non può mai esser contraria alla pace, perchè una dottrina contraria alla pace non può esser vera, più di quello che la pace e la concordia siano contrarie alla legge di natura. In uno Stato, in cui, per negligenza o per imperizia dei dirigenti o dei dotti, sono accolte false dottrine, le verità possono essere nocive, ed il manifestarsi di una verità, quale essa sia, risveglia spesso la guerra, perchè, gli uomini che sono così mal governati da poter osare di prendere le armi per difendere e sostenere un' opinione, sono ancora in istato di guerra, o come in una tregua momentanea, dovuta a timore reciproco: vivono, quindi, come se fossero in guerra o sempre in procinto di nuove battaglie. Compito, perciò, di colui, che ha il potere sovrano, è quello di giudicare le dottrine e di creare i giudici delle opinioni e delle dottrine, come quelle cose che, spessissimo, sogliono essere causa e origine di discordie e di guerra civile.

In ottavo luogo, è dritto di chi ha la sovranità prescrivere ogni specie di norme per effetto delle quali ognuno possa conoscere, quale sia il suo, quali siano i beni di cui può godere senza essere molestato dagli altri, che cosa gli sia lecito fare e che cosa non gli sia lecito, ossia emanare regole intorno alla proprietà delle cose. Prima che avvenisse la costituzione della sovranità, tutti gli uomini avevano dritto a tutto, e ciò necessariamente generava la guerra. Perciò,

il dritto di proprietà, come necessario alla pace, è un atto del potere sovrano, dipendente da esso e avente per fine la pubblica pace.

Queste norme sulla proprietà, sul *meum* e sul *tuum*, e, in riguardo alle azioni, sul *bonum* e sul *malum*, sul *licitum* e sull'*illicitum*, sono le leggi civili, ossia le leggi di ciascuno Stato in particolare, benchè il nome di leggi civili, ora, sia limitato alle leggi romane antiche, per la ragione che, una volta, anche noi facemmo parte dello Stato di Roma, quando l'Impero romano raggiunse tanto vasta espansione.

In nono luogo, è inerente alla sovranità il dritto di giudicare, ossia di conoscere e darsi conto di tutte le cose e loro cause, in dritto e in fatto, e decidere tutte le controversie che possono nascere. Infatti, senza tali decisioni, non vi sarebbe protezione di un suddito contro un altro; sarebbero vane le leggi sul *mio* e sul *tuo*, e, in ognuno, rimarrebbe il naturale dritto di proteggersi con la forza individuale, come nella condizione della guerra di tutti contro tutti.

In decimo luogo, alla stessa sovranità spetta il dritto di fare la guerra e la pace, a suo arbitrio, con altre nazioni e con altri Stati, ossia di giudicare, quando la guerra ridondi a bene o a male dello Stato e quante forze sia necessario armare e in qual modo dai sudditi debbano esse essere sostenute e pagate. Perchè, poi, il potere su cui un popolo fonda la sua difesa, sta negli eserciti e la forza degli eserciti sta nella unione di tutte le forze sotto un comando, che il sovrano istituisce e il solo sovrano può

avere, ne consegue, che il comando dell' esercito rende sovrano chi lo ha, e, perciò, ogni comandante supremo di milizie è sempre dipendente dal sovrano, che è il solo supremo comandante delle milizie e dell' esercito.

In undecimo luogo, è dritto della stessa sovranità eleggere i consiglieri, i magistrati e ufficiali, non solo in pace, ma anche in guerra. Infatti, a chi è dato il compito di raggiungere il fine della pace e della sicurezza di tutti, deve essere dato anche il dritto di scegliere quei mezzi, che, a suo arbitrio, egli crede opportuni per raggiungerlo.

In dodicesimo luogo, spetta alla stessa sovranità di premiare i sudditi meritevoli con ricchezze ed onori e di punire i trasgressori con pene, secondo leggi precedentemente stabilite. E, se la pena non è stata stabilita in una legge precedente, ha dritto di emanare quelle leggi penali, che a lui sembreranno più adatte ad atterrire i malvagi.

In ultimo, riflettendo quanto orgoglio v' è, per natura, negli uomini, osservando quanto rispetto pretendano per loro e quanto poca stima siano inclinati a dare agli altri, per il qual fatto sorgono continuamente tra loro questioni, fazioni e guerre, con cui, dilaniandosi fra loro, indeboliscono le loro forze contro il nemico comune, ne deriva necessariamente che vi siano leggi di onore, una graduazione dei meriti, stabilita pubblicamente, e una forza adatta in qualcuno per dare esecuzione a queste leggi. Quindi, alla sovranità è inerente anche il dritto di dare titoli di

onore, stabilendo qual posto e dignità ciascun suddito potrà coprire e quali segni di rispetto, in riunioni pubbliche o private, dovrà tributare agli altri.

III. *Inalienabilità e indivisibilità dei poteri e dei dritti della sovranità.*

Tutti questi sono i dritti che costituiscono l'essenza della sovranità e sono i segni per cui si può riconoscere in quale uomo o in quale assemblea risiede il potere sovrano nello Stato. Vi sono anche altri dritti, appartenenti alla stessa sovranità, ma minori e di più scarsa importanza, diversi, a seconda dei diversi stati, e che il sovrano può anche trasferire nei privati cittadini, senza che nulla perda del suo potere essenziale. Ma questi, che abbiamo enumerati, sono i maggiori e gli essenziali alla sovranità e non possono trasferirsi. Il dritto di riscuotere la decima, per esempio, nei mercati, ed altra prerogativa può essere ceduta dal sovrano, pur conservando quello di protezione sui sudditi, ma, se egli cede il potere della milizia, sarà inutile che conservi il potere di giudicare, perchè gli mancheranno i mezzi per fare eseguire le leggi, se si toglie il dritto di levar moneta, gli svanirà il potere sulla milizia, se rinunzia al dritto di decidere intorno alle dottrine, i sudditi, spinti da superstizioni e da fantasmi, potranno indursi a ribellioni. In breve, se uno qualsiasi di tali dritti manca, verranno a mancare tutti gli altri e avverrà quella divisione, della quale, parlando, Cristo stesso ebbe a dire: « *Un*

regno diviso in se stesso non può stare ». Se in Inghilterra non fosse stata prima accettata dalla maggior parte questa opinione, che tali dritti potessero essere divisi tra il Re, i Lords e i Comuni, il popolo non si sarebbe mai diviso e non sarebbe mai caduto in questa guerra civile, tra i dissidenti in materia politica e tra i dissidenti in materia religiosa. Questa guerra civile ha così efficacemente ammaestrato sulla natura dei dritti della sovranità che, ora, in Inghilterra, sono pochi quelli che non credono che questi dritti sono inseparabili.

Ora, poichè questi dritti sono essenziali ed inseparabili dalla sovranità, ne segue che, comunque possa sembrare che sia alienato uno di essi, se insieme il potere sovrano non è rinunziato in modo chiaro e diretto ed il titolo di sovrano non è dato dal donatario al donatore, l'alienazione è nulla e senza effetto, perchè, quando anche il sovrano avesse donato tutto quel che voleva, se ancora gli si riconosce e gli rimane la sovranità, tutto ritorna a lui, in quanto che tutto è connesso inseparabilmente nella sovranità.

IV. *Prerogative ed esigenze inerenti al potere sovrano: loro vantaggi.*

Essendo questa la natura della sovranità, indivisibile ed inalienabile nei suoi dritti, che fondamento può avere l'opinione di coloro che dicono, che i sovrani, quantunque siano *singulis maiores*, sono, però, *universis minores?* Giacchè, se per *universos*, totalità, intendono la collet-

tività come persona, intendono la stessa sovranità. Il sovrano allora sarebbe minore a se stesso, il che è assurdo. Se poi, per *universos*, intendono la totalità, non come persona, ma come moltitudine dispersa e sparpagliata, allora intendono i singoli, e, in tal caso, il sovrano, che è maggiore dei singoli, sarebbe anche maggiore dei molti, e perciò è egualmente assurdo. In uno Stato, in cui la sovranità è presso un' assemblea, questa assurdità essi la vedono assai bene; in una monarchia, invece, non la vedono, quantunque il potere della sovranità, dovunque è posto, è il medesimo.

Come, poi, il potere del sovrano è maggiore del potere di ciascun singolo, così anche l' onore che si deve a lui è maggiore di quello che si deve a ognuno e a tutti. Chi detiene la sovranità è la fonte e l' origine di tutti gli onori e di tutte le dignità. Le dignità di lord, conte, duca e principe derivano dal sovrano e come di fronte al padrone i servi sono tutti eguali e privi di qualsiasi dignità, così sono i sudditi di fronte al sovrano e si distinguono e rilucono, più o meno, quando sono lontani da lui, ma, quando sono di fronte a lui, non rilucono, più che le stelle di fronte al sole.

Forse, potrebbe dire qualcuno che tale condizione dei sudditi è miserevole, come quelli che son soggetti alle voglie e alle passioni di colui o di coloro, che posseggono un potere tanto illimitato. Infatti, coloro, che vivono sotto un monarca, credono che in ciò stia il difetto della monarchia e coloro, che vivono sotto un governo, democratico o sotto qualunque altro regime di

assemblea sovrana, addebitano tutti gli inconvenienti alla forma di governo, mentre il potere, sotto tutte le forme, purchè sia abbastanza buono alla difesa e protezione dei sudditi, è lo stesso. Ma essi non considerano che la condizione dell'uomo non può mai essere esente da qualche male e che il più gran male, che, in qualsiasi forma di governo, possa capitare ad un popolo, non è punto paragonabile alle calamità che vanno unite ad una guerra civile o a quella selvaggia condizione di natura di uomini senza ordine, senza leggi e senza un potere coercitivo che li trattenga dalle rapine e dalle vendette. Bisogna anche pensare che la gravezza eccessiva del sovrano deriva non da un piacere o da un profitto che gli possa scaturire dal danno dei sudditi, nel benessere dei quali è riposta la sua potenza e la sua gloria, ma deriva dal contegno di opposizione dei sudditi, i quali non danno volentieri i loro contributi per la propria difesa e mettono i sovrani nella necessità di ricavare da essi, in tempo di pace, quanto più possono, affinchè, poi, nei casi di bisogno, non difettino i mezzi per tener fronte ai nemici. Il vero è che tutti gli uomini sono, per natura, forniti di lenti di ingrandimento, costituite dalle passioni e dall'amor proprio, le quali mostrano, come insopportabile gravezza, ogni piccolo onere; sono, invece, sprovvisti di telescopi, cioè le scienze morali e civili, le quali farebbero loro vedere più a lungo e scorgere quelle miserie, che loro incombono sul capo e che sono inevitabili, senza contribuzioni in danaro.

CAP. IV

Le diverse forme di governo per istituzione e le diverse forme di successione al potere sovrano.

I. *Tre forme diverse di governo per istituzione: monarchia, democrazia, aristocrazia.*

La differenza delle forme di governo politico ha origine dalla differenza di coloro che hanno la sovranità. Or, poichè la sovranità risiede o in un uomo, o in un'assemblea di più uomini, e, poichè, nell'assemblea di più uomini, o ha dritto di entrare ogni uomo, o solo alcuni, risulta che non vi sono che tre forme di governo. Se la rappresentanza della sovranità è in un uomo solo, il governo è una monarchia, se in un'assemblea di tutti insieme, è democrazia o governo popolare, se in una assemblea di una parte sola, è aristocrazia. Nè è possibile altra forma di governo, perchè, o uno, o più, o tutti, possono avere il potere sovrano, il quale, come è stato dimostrato, è indivisibile. Nella storia della politica si incontrano altri nomi di governi, ma essi non sono indicazioni di altre forme di governo; sono, invece, indicazioni delle stesse forme che si son rese odiose. Così, coloro che non sono contenti sotto una monarchia, la dicono tirannia, coloro che non sono contenti di una aristocrazia, la chiamano oligarchia e quelli che non si trovano bene sotto una democrazia, la chiamano anarchia, che vuol dire assenza di ogni specie di governo.

La differenza tra le dette forme di governo è riposta non nella differenza del potere, il quale deve essere eguale in tutte, ma nella differenza di attitudine a produrre la pace e la sicurezza, che è il loro scopo. Volendo paragonare la monarchia alle altre due forme, possiamo notare: 1. Nella monarchia l'interesse privato del monarca è il medesimo di quello pubblico: le ricchezze, il potere, l'onore di un sovrano sorgono solo dalle ricchezze, dalla forza e dalla reputazione dei proprî sudditi, perchè nessun re può esser ricco o glorioso e sicuro, i cui sudditi siano poveri e disprezzati o deboli. Invece, spesso, in un governo popolare o in un'aristocrazia, la prosperità pubblica non giova alla fortuna privata di un corrotto o di un ambizioso, quanto un malvagio consiglio, un tradimento e una guerra civile. 2. Nella monarchia il sovrano può ricevere consiglio da chi gli piace e può ascoltare l'opinione di uomini versati nella materia, appartenenti a qualunque rango e grado sociale e con tutta la segretezza che egli vuole. Quando, invece, una assemblea sovrana sente il bisogno di un consiglio non lo ricerca se non in coloro che vantano il dritto di darlo, i quali, pel solito, sono di quelli versati più nello acquisto delle ricchezze che in quello della verità e sono abituati a quei lunghi discorsi, atti, comunemente, più ad eccitare gli uomini alle azioni che a guidarli in esse, perchè il raziocinio non è illuminato, ma abbagliato dalla fiamma delle passioni, nè, poi, v'è caso che in un governo di assemblea un consiglio possa aversi con segretezza, perchè

tale governo è una moltitudine. 3. Le risoluzioni di un monarca sono soggette soltanto all' incostanza della natura umana, ma quelle di un governo di assemblea, oltre alla incostanza della natura umana, sono soggette a quella del numero. 4. Un monarca non può dissentire da se stesso, mosso da invidia o da interesse, invece un governo di assemblea lo può, fino a provocare guerre civili. 5. Nella monarchia v' è, senza dubbio, l' inconveniente che il sovrano, per arricchire un favorito o un adulatore, può privare il suddito di tutto ciò che egli possiede, ma lo stesso può avvenire, egualmente, dove il potere sovrano risiede presso una assemblea, perchè il suo potere è identico, ma, in di più, è soggetta ad esser sedotta dagli oratori, i quali, nell' assemblea, diventando adulatori l' un dell' altro, servono l' un l' altro, per turno, alla propria avidità ed ambizione. Inoltre, i favoriti di un monarca sono pochi e non mirano ad avvantaggiare che la propria parentela, ma i favoriti di un' assemblea sono molti e la parentela è molto più numerosa di quella di una monarchia. 6. In una monarchia può avverarsi che la sovranità passi in un infante, ma, a questo può essere provveduto dal monarca stesso o per testamento o tacitamente, rimettendosi alla tradizione. Se il monarca non si è pronunciato per la tutela, si dovrà affidarla a chi, per natura, ha più interesse a conservare e proteggere i dritti del pupillo.

Si possono distinguere altre forme di governo, ma esse, come intermedie a queste, o miste, si riducono, in fondo, alle due esaminate.

II. *Principî del dritto di successione.*

Siccome, poi, la materia di queste forme è mortale, in modo che non solo i monarchi, ma anche le assemblee periscono, per conservare la pace tra gli uomini, è necessario che, come è stato stabilito un uomo artificiale, così venga stabilita una eternità artificiale di vita, senza della quale avverrebbe che quei sudditi, che sono governati da un' assemblea, ritornerebbero nella condizione di guerra, in ogni tempo, e quelli che sono governati da un monarca, appena che questi muore. Or, è questa artificiale eternità, che si suol chiamare dritto di successione. In una forma perfetta di governo, è soltanto nel sovrano vivente riposto il dritto di disporre, intorno alla successione. In un governo democratico, siccome l' ultima assemblea non può perire tutta intera, a meno che non perisca tutta la moltitudine governata, veri contrasti sul dritto di successione non possono sorgere. In un governo aristocratico, se uno dell' assemblea muore, l' elezione di un altro appartiene all' assemblea, come ad un sovrano. Una difficoltà maggiore, per dritto di successione, v' è nella monarchia, perchè non apparisce chiaro a chi spetta tale dritto. Ma, considerando bene la cosa, anche nel caso, in cui il sovrano non abbia questo dritto, per evitare il ritorno alla condizione di guerra, è bene riconoscere che il dritto sia esercitato da lui. Quando manca tale condizione, si potrà regolare la successione secondo la tradizione, a cui, si deve anche supporre, tacitamente

abbia voluto rimandare il sovrano. Ma se non esistono tali elementi, bisogna tener conto: 1. Che il volere di un monarca è che il governo resti monarchico, perchè tale governo egli ha approvato in se stesso. 2. Che un figlio suo, maschio o femina, deve essere preferito ad un altro, perchè si presume che gli uomini siano per natura più inclini a far progredire i figli propri che quelli degli altri e, tra i propri, a preferenza un maschio che una donna, come che gli uomini sono più adatti delle donne alle azioni che cagionano lavoro e danno. 3. Che, quando manca la discendenza diretta, si preferisca un fratello ad uno straniero e il più prossimo consanguineo al più remoto.

CAP. V

Esigenze fondamentali del potere sovrano

I. *Il potere sovrano è necessario che sia assoluto.*

Il potere sovrano, o stabilito in un uomo, come nella monarchia, o riposto in un' assemblea, come in uno Stato democratico o aristocratico, è necessario sia illimitato. Benchè, poi, da un tal potere illimitato, agli uomini può sembrare, che derivino molte conseguenze non buone, nè piacevoli, tuttavia la conseguenza che deriverebbe dalla mancanza di esso, cioè la guerra di tutti contro tutti, sarebbe assai peggiore.

La condizione dell' uomo in questa vita non

è mai senza inconvenienti, ma, in uno Stato, non vi sono altri inconvenienti gravi, se non quelli, che derivano dalla mancata obbedienza dei sudditi e dal trasgredire, che spesso essi fanno, quei patti, in base a cui si ritiene costituito lo Stato. Se qualcuno, poi, nella supposizione che un tal potere sia eccessivo, volesse diminuirlo, si dovrebbe assoggettare a quell' altro potere che potrebbe limitarlo, cioè ad un potere ancora più grande.

II. *Una vera scienza della politica ammette ed esige l' assolutezza nel potere sovrano.*

La obbiezione più importante che a ciò si può fare, è quella che riveste carattere pratico, ed è affacciata da coloro i quali domandano dove e quando i sudditi hanno riconosciuto questo carattere di assolutezza al potere sovrano. Ma, di rimando, io chiedo a loro, dove e quando è esistito uno Stato, esente da sedizioni e da guerre civili, che non sia stato governato da un potere sovrano assoluto.

Negli Stati, in cui i governi sono durati a lungo e in cui i regimi non si son visti perire per una qualche guerra esterna, i sudditi non si son mai domandato, nè si sono indugiati a disputare mai intorno alla illimitatezza del potere dei loro sovrani. Ma, ad ogni modo, un argomento desunto semplicemente dalla pratica e consuetudine di uomini, che giammai indagarono profondamente sulle cause e sulla natura di cose politiche non è valido, e, benchè gli uomini sogliono porre le fondamenta delle loro case

sull' arena, non per questo si deve trarre la conseguenza che così sia necessario fare. La scienza della costituzione e della conservazione degli stati ha regole certe ed infallibili, non meno che l' Aritmetica e la Geometria e non deriva soltanto dalla pratica. Queste regole gli uomini di poco conto non ebbero agio di trovarle, e, quelli che l' ebbero, non rinvennero in sè energia e volontà sufficienti, con cui, metodicamente e logicamente, ne derivassero la conoscenza di ciò che si dovesse fare.

CAP. VI

Della libertà dei sudditi

I. *Vero concetto e vera natura della libertà.*

Libertà, propriamente, significa assenza di ogni opposizione, intendendo per opposizione ogni esterno impedimento al moto, e tale concetto può riferirsi sia agli esseri irragionevoli ed inanimati, sia agli esseri razionali. Ogni essere che è vincolato e circondato in modo che non può muoversi se non in uno spazio determinato, ossia limitato, dall' opposizione di corpi esterni, noi diciamo che manca della libertà di oltrepassare tale limite. Così, finchè gli animali sono ristretti tra muri o sono legati con catene ad un determinato luogo, mancano della libertà di muoversi o di andare nel senso e nella direzione che vorrebbero. Ma, se l' impedimento del moto risiede nella costituzione della cosa in se stessa, noi non sogliamo dire che manca la

libertà, ma il potere: così l'uomo, che è costretto, per malattia, all'immobilità del letto, noi diciamo che non ha il potere di muoversi o di andare, ma non la libertà.

Giusta questa accezione, più propria, della parola, libero è colui che, nelle cose, che è capace di fare con le sue forze e con la sua iniziativa, non trova impedimento alla sua volontà. Ma, quando le parole *libero* e *libertà* sono riferite ad altre cose, che non siano i corpi, sono usate abusivamente, perchè, quel che non è soggetto a moto, non è neppure soggetto a impedimento, e, perciò, quando, ad esempio, si dice che la via è libera, la libertà non è riferita alla via, ma a quelli che possono attraversarla senza essere ostacolati. Egualmente, dicendo che un dono è libero, non si vuol intendere che la libertà sia nel dono, ma ci riferiamo al donatore, il quale non era costretto da alcuna legge o patto a donare e, quando diciamo di parlare liberamente, non intendiamo la libertà del discorso, ma la libertà di chi discorre. Infine, col dire *libero arbitrio*, non intendiamo la libertà della volontà, ma la libertà dell'uomo che vuole, e, quindi, essa consiste nel fatto che l'uomo non trova ostacolo nel fare ciò, che ha volontà di fare.

II. *Timore e libertà.*

Timore e libertà possono coesistere e concordare tra loro nella stessa azione, come nel caso di un uomo che getta a mare i suoi beni, per timore che la nave affondi. Egli fa ciò in

piena libertà e, potrebbe non farlo, se volesse: la sua, quindi, è azione di uno che è libero. Egualmente, se ùn uomo paga il suo debito, perchè teme il carcere, la sua è un'azione libera, perchè egli era libero di pagare o non pagare. In generale tutte le azioni che gli uomini compiono, nello Stato, per timore della legge, sono azioni libere, in quanto che, coloro che le compiono, prima che le compissero, avevano la piena libertà di non compierle.

III. *Libertà e necessità.*

Anche la libertà e la necessità possono coesistere e concordare insieme tra loro, come nel caso dell'acqua che scorre attraverso il letto di un fiume. Essa non solo liberamente, ma, necessariamente, per natura, corre negli alvei verso i declivi. La stessa cosa può dirsi per le azioni, che gli uomini fanno volontariamente, le quali, in quanto derivano dal loro volere, derivano dalla loro libertà; ma, poichè ogni atto, ogni desiderio ed ogni inclinazione umana deriva da qualche causa e questa, alla sua volta, da un'altra causa e così in una catena continua, in cui il primo anello è nelle mani di Dio, causa prima di tutte le cose, esse, infine, derivano dalla necessità. E Dio, che vede ogni cosa, vede anche, che, la libertà dell'uomo di fare quello che vuole, si accorda infine con la necessità di fare quello che in fondo vuole Lui. E, quantunque gli uomini, spesso, compiano delle azioni che Dio vieta e di cui egli non è autore, pure essi non possono avere nessuna passione o desi-

derio, di cui non sia causa la volontà di Dio. Infatti se il volere di Dio non assicurasse la necessità del volere degli uomini e di tutto ciò che dipende dal volere degli uomini, la libertà umana sarebbe una contradizione e un impedimento alla onnipotenza, all'onniscienza e alla libertà di Dio.

IV. *La libertà e le leggi.*

Gli uomini, per ottenere la pace e per conservarla, hanno creato un uomo artificiale che si chiama Stato e hanno fatto delle catene artificiali, che si chiamano leggi civili, e queste, essi stessi, per mutui patti, hanno avvinte per una estremità alle labbra di quell'uomo o di quell'assemblea, presso cui hanno riposta la sovranità e, per l'altra, alle loro proprie orecchie. Questi legami, deboli in sè, possono essere rafforzati, non dalla difficoltà di romperli, ma dal timore del danno, che ne deriverebbe nel non rispettarli.

Questi vincoli artificiali sono quelli che si oppongono alla libertà dei sudditi. Non essendovi, però, al mondo, Stato di sorta, in cui vi siano leggi, che possano regolare tutte le azioni e le parole degli uomini, ne segue che, in tutti i generi di attività, rimangono agli uomini molte cose, che possono fare con quella libertà, che il loro buon senso suggerisce. Perciò, la libertà di un suddito è riposta solamente in quelle cose che un sovrano ha omesso di regolare con leggi ; come la libertà di vendere e di comprare, di fare contratti con altri, di scegliersi la propria

abitazione e di istruire i proprî figli come meglio piace.

V. *La libertà dei sudditi e l'assolutezza del potere sovrano.*

Ma, con ciò, non si intende che tale libertà sia di impedimento al potere che ha il sovrano di vita o di morte, perchè si è detto che il sovrano, propriamente, non può far nulla ad un suddito che possa sembrare ingiustizia od offesa, in quanto che ogni suddito è autore di ogni atto del sovrano e, quindi, questi non è mai carente di dritto su di una cosa, se non in quanto lui stesso è suddito di Dio, ed, in quanto tale, è obbligato ad ubbidire alle leggi di natura. Può, infatti, accadere, in uno Stato, e spesso accade, che un suddito, senza che abbia fatto alcun male, è mandato a morte per ordine del sovrano, come, per esempio, nel caso di Jefte. Anche nell'uccisione di Uria, sebbene il re David avesse fatto cosa iniqua e avesse gravemente peccato contro Dio, tuttavia non mancò e non peccò contro Uria, perchè egli stesso aveva dato a David il dritto di fare ciò che volesse, ma fu offesa fatta a Dio, perchè David era suddito di Dio ed aveva violata la sua legge, che è la legge di natura, la quale vieta ogni iniquità. Tale distinzione confermò David stesso, dicendo a Dio, dopo che si pentì del fatto: « Verso di te solo peccai ». Infatti, verso Dio soltanto può il sovrano essere obbligato. Allo stesso modo agiva il popolo di Atene, quando bandiva i più potenti dallo Stato,

senza che avessero commesso alcun misfatto, non poggiando il proprio giudizio sul crimine, ma sul danno; cioè, non perchè li giudicava violatori di leggi, ma perchè sembrava che, per la loro straordinaria potenza, avrebbero potuto impunemente diventare violatori di leggi. Spesso, anzi, condannava chi neanche conosceva ed ogni cittadino portava sulla piazza il suo guscio d'ostrica, con sopra scritto già il nome di colui che voleva bandire, senza fargli il giudizio.

Così, una volta fu bandito Aristide per la sua reputazione di giustizia ed una volta un Iperbolo, un buffone dell'infimo volgo, per fare una burla; e nessuno, certamente, potrebbe dire che il popolo sovrano di Atene non avesse il dritto di bandirli o che non avesse la libertà di burlare o di esser giusto.

La libertà, di cui si fa tanto magnifica menzione nei libri di storia e di politica degli antichi greci e romani e ora nei discorsi e negli scritti di coloro, che han fatto propria e seguono la politica greca e romana, non è la libertà dei singoli privati, ma la libertà dello Stato, che è quella stessa che avrebbe ogni singolo privato se non esistessero nè leggi, nè Stato. E anche gli effetti sono identici, giacchè, come gli uomini, senza un padrone, sono in continua guerra e non esiste presso di loro eredità da tramandare ai propri figli, nè alcuna proprietà di beni, nè sicurezza, ma piena e illimitata libertà di ognuno, così, tra gli Stati indipendenti tra loro, ogni Stato ha la libertà assoluta di fare quel che giudicherà più opportuno al proprio interesse. Essi vivono nella condizione di per-

petua guerra, sempre pronti ai combattimenti, con le frontiere armate e con le armi puntate contro i vicini. Gli Ateniesi e i Romani erano liberi, non già perchè ogni cittadino, singolarmente, avesse la libertà di resistere al proprio sovrano, ma perchè il proprio sovrano, cioè lo Stato, aveva la libertà di opporsi ad un altro Stato e invaderlo. Sulle mura e sulle torri della città di Lucca è scritta a grossi caratteri *Libertas*, ma nessuno vorrà credere che un privato cittadino ha più libertà di servire il proprio Stato in quella città che, ad esempio, a Costantinopoli, perchè, nell'uno e nell'altro luogo, è egualmente vincolato dalle leggi civili. Qualunque forma abbia lo Stato, monarchica, aristocratica o popolare, la libertà è sempre identica.

Ma facilmente gli uomini si lasciano ingannare dal dolce nome di libertà e, non sapendo distinguere, confondono quello che è solamente un dritto pubblico, o dello Stato, con l'eredità privata e col dritto di nascita. E non è da meravigliare, poi, che, vedendosi confermato tale errore dall'autorità di reputati scrittori di politica, si trovino ragioni per giustificare e provocare sedizioni e mutamenti di governo. Noi di questi paesi occidentali del globo siamo soliti formarci le nostre idee, intorno allo Stato ed alla sua istituzione, sulle dottrine di Aristotile, Cicerone ed altri greci e romani, i quali non derivarono le loro teorie dai principî di natura, ma, siccome vivevano sotto governi popolari e aristocratici, le ricavarono dalla pratica e dalla consuetudine dei loro governi, allo stesso modo che i gram-

matici desunsero le regole del linguaggio dall'uso del tempo e le regole della poesia dai poemi di Omero e di Virgilio. E perchè gli Ateniesi, affinchè non aspirassero a cambiamenti di governo, erano stati ammaestrati a ritenersi essi solo liberi, in quanto che vivevano sotto un governo popolare, e schiavi quelli che vivevano sotto una monarchia, perciò Aristotile nella *Politica* (lib. VI, cap. 2) afferma che nella democrazia si suppone la libertà, mentre non si può essere libero in altra forma di governo. Come Aristotile, in Grecia, Cicerone ed altri scrittori, a Roma, fondarono la loro dottrina politica sulla consuetudine dei Romani, i quali erano stati educati ad odiare la monarchia da coloro che avevano deposto il proprio sovrano, cioè il Re, e si erano divisi tra loro il supremo potere di Roma.

Perciò, con lo studio e con la lettura di questi libri di scrittori greci e romani, gli uomini, fin da fanciulli, hanno acquistato l'abito, sotto la falsa apparenza di libertà, di favorire tumulti, di biasimare le azioni dei propri sovrani e io credo che non vi sia cosa acquistata a così caro prezzo, in questi nostri paesi del mondo occidentale, quanto la conoscenza della lingua greca e latina.

A voler considerare in particolare la vera libertà dei sudditi e accennare a quelle cose, che, benchè comandate dal sovrano, può il suddito senza ingiustizia trasgredire, si deve tener presente che cosa effettivamente si compie nell'atto di istituire uno Stato, quali dritti con esso si alie-

nano e quali libertà si negano, stabilendo di riconoscere tutte le azioni di quell'uomo o di quell'assemblea a cui si è conferita la sovranità. Ora, costituendosi la sovranità per istituzione, con un patto di ognuno verso ognuno, e la sovranità per conquista, con un patto tra vinti e vincitori, riesce evidente che al suddito rimane libertà solo in quelle cose, il dritto delle quali non può essere trasferito con un patto. Così, i patti che impediscono di difendere il proprio corpo sono nulli, e, quindi, se, per esempio, un sovrano comanda ad un uomo, sia pur condannato giustamente, di uccidere o ferire se stesso, di non opporsi a quelli che lo assalgono, o di non prendere cibo, aria, medicina o qualunque altra cosa, senza di cui non si potrebbe vivere, in tal caso si ha la libertà di non obbedire. Egualmente, se un suddito è interrogato dal sovrano, o da un suo ufficiale, a confessarsi colpevole di un delitto commesso, se non gli è assicurato il perdono, non è obbligato a rivelarsene autore, perchè nessuno può, per patto, essere obbligato a rendersi accusatore di se stesso. Il consenso di un suddito al potere sovrano è in questa formula: « Io autorizzo e assumo su di me ogni sua azione », nella quale non c'è alcuna restrizione, in ordine alla propria precedente libertà naturale. Difatti, se io riconosco al sovrano il dritto di uccidermi, non sono obbligato ad uccidermi io stesso, solo che egli me lo comandi, perchè altra cosa è dire: « Uccidi, se ti piace, me o un mio familiare »; altra: « Io ucciderò me o un mio familiare ». Insomma, si

deve ritenere che, se il nostro rifiuto ad obbedire, rende vano il fine per cui fu istituita la sovranità, allora non v' è la libertà di rifiutarsi, ma se non lo rende vano, tale dritto permane. Egualmente, altre libertà derivano ai sudditi dal silenzio della legge. Così, quando il sovrano non ha prescritto una precisa maniera di condotta, il suddito ha libertà di fare o non fare, secondo a lui piace ; e questa è la ragione, per cui questa libertà è maggiore in alcuni paesi, minore in altri, a seconda che pensano i sovrani essere ciò più o meno opportuno. Così, ad esempio, in Inghilterra vi fu un tempo in cui un uomo poteva penetrare nella propria terra e con la forza toglierla a chi ingiustamente la possedeva, ma, più tardi, questa libertà di violenta ripresa di possesso fu tolta dal sovrano. Così, mentre, in alcuni paesi del mondo, un uomo ha la libertà di avere più mogli, in altri non è permesso.

Se qualcuno ha qualche controversia col proprio sovrano per debiti, per dritti su terre e altri beni, o per altri dritti fondati su di una legge precedente, ha piena libertà di reclamare contro il Sovrano, come se fosse contro un altro suddito, ed il sovrano, che è chiamato in giudizio, in base ad una precedente legge e non in virtù del suo potere, deve dichiarare di non volere più di quello, che risulta essergli dovuto per legge. Conformarsi, quindi, in tal caso, alla legge, non è contrario al volere del sovrano e, perciò, il suddito è libero di chiedere che la causa sia discussa e che la sentenza sia

rispondente a legge. Ma, se un sovrano, in virtù del suo potere, domanda o toglie qualche cosa ad un suddito, questi, allora, non ha libertà di opporre a'cuna azione legale, perchè tutto quello che il sovrano fa in virtù del suo potere, è fatto con l'autorità dei sudditi e, quindi, in tal caso, se un suddito agisse contro il sovrano, agirebbe contro se stesso.

VI. *L'obbligo di soggezione dei sudditi verso il sovrano e sua durata.*

L'obbligo dei sudditi verso il Sovrano dura quanto dura il potere, che egli ha per proteggerli, perchè il dritto, che gli uomini hanno, per natura, di proteggere se stessi, non può essere abbandonato, quando nessuno può proteggerli.
La sovranità è l'anima dello Stato e una volta che essa si sia scissa e dipartita dal suo corpo, le membra di tal corpo non riceveranno più moto. Lo scopo della soggezione del suddito è la protezione e a questa l'uomo, (la riponga nella propria o nell'altrui spada), da natura, è spinto a farvi tendere la propria obbedienza e lo sforzo a mantenerla.
Se un suddito è fatto prigioniero, in guerra, e gli viene offerta la vita e la libertà, a patto che si renda suddito di chi ha vinto, egli ha la libertà di accettare la condizione, perchè non gli rimane nessun'altra via di salvezza. Ma, se è tenuto in prigione e non gli è assicurata la libertà, non si può intendere che sia obbligato alla soggezione, e, quindi, se può, è libero di fuggire in qualunque modo gli è possibile.

Se un sovrano abdica alla propria sovranità, per sè e per i suoi eredi, i sudditi tornano alla condizione di libertà naturale, perchè, quantunque possa esser manifesto chi siano i figli o i più prossimi parenti, pur tuttavia, solo dalla volontà di lui, sovrano, dipende il dichiarare chi dovrà essere il suo erede. Se, quindi, non vuol riconoscere eredi, con lui finisce la sovranità e la soggezione.

Se un suddito è condannato al bando, durante l'espiazione di tale pena, non è più suddito.

Se qualcuno è incaricato di una missione ed ha un passaporto, è sempre suddito; e ciò per un patto non con i sudditi, ma tra i sovrani, perchè, chi entra nel territorio di uno Stato, è soggetto a tutte le leggi di questo Stato, a meno che non possegga uno speciale privilegio, concessogli in un comune accordo tra i sovrani.

Se un sovrano viene vinto in guerra e si dichiara suddito del vincitore, i suoi sudditi vengono, per ciò stesso, sciolti da ogni vincolo anteriore e si obbligano verso il vincitore. Ma se, invece, è tenuto in prigione ed è privato della libertà corporale, non ha perduto il dritto di sovranità e, quindi, i suoi sudditi sono obbligati ad ubbidire ai magistrati, già prima nominati, e che governano in suo nome. Difatti, restando fermo il suo dritto, la difficoltà si presenta per l'amministrazione, cioè per i magistrati ed ufficiali, i quali, però, se non possono essere nominati dal sovrano, si suppone che rimangano confermati.

CAP. VII

Delle parti di uno Stato e dei sistemi politici e privati.

I. *Forme diverse di sistemi.*

Dopo che s'è trattato dell'origine, della forma e del potere di uno Stato, si deve ora dire qualche cosa delle sue parti e, prima di tutto, dei sistemi politici, che possono assomigliarsi alle parti o muscoli dell'organismo naturale.

Intendo per sistema un certo numero di uomini riuniti per un interesse o per una occupazione. Di tali sistemi alcuni sono regolari, se un uomo o un'assemblea si costituisce rappresentante di tutti, gli altri sono irregolari. Tra i regolari, alcuni sono assoluti ed indipendenti, soggetti soltanto al loro rappresentante, e questi, sono unicamente gli Stati, dei quali ho parlato precedentemente: altri sono dipendenti, ossia subordinati a qualche potere sovrano, a cui ognuno è soggetto, anche il rappresentante. Tra i sistemi dipendenti, alcuni sono politici, altri privati. Sono politici, (chiamati anche corpi politici e persone giuridiche), quelli che sono formati per autorità del potere sovrano o dello Stato: sono privati quelli che sono formati dai sudditi, tra di loro, o dall'autorità di uno straniero, perchè qualunque autorità, derivante da un potere straniero, non è pubblica, ma privata.

Tra i sistemi privati, alcuni sono legali, altri illegali. Sono legali quelli riconosciuti dallo Stato: gli altri sono illegali.

Sono, poi, sistemi irregolari, quelli che non hanno rappresentante e consistono in una riunione di popolo. Questa è legale, se non è vietata dal governo, nè è raccolta con cattivo disegno, come, ad esempio, il concorso del popolo al mercato per vendere o esporre la merce, è illegale, se l'intenzione è sediziosa.

II. *Il potere del rappresentante, nei corpi politici, è limitato.*

Il potere del rappresentante, nei corpi politici, è limitato, e ne prescrive i limiti il potere sovrano, che è potere illimitato. Nessuno può essere rappresentante di parte dello Stato, se non ne ha avuto concessione dal potere sovrano, che è l'assoluto rappresentante di tutti i sudditi. Concedere che un corpo politico di sudditi abbia un rappresentante assoluto, in tutti i loro propositi e disegni, sarebbe un abbandonare il governo di tanta parte dello Stato e smembrare i dritti della sovranità a danno della pace e della sicurezza dei sudditi. Questo non può supporsi che un sovrano faccia, se non con una esplicita cessione, in cui si sciolgano i sudditi dalla sudditanza.

I limiti del potere assegnato al rappresentante di un corpo politico debbono essere riconosciuti, o da scritture e lettere date dal Sovrano, o da leggi dello Stato.

Tale limitazione non sempre è facile e possibile ad essere messa in iscritto ed è neces-

sario, quindi, che le leggi ordinarie stabiliscano quello che il rappresentante possa legalmente fare in tutti i casi, in cui le lettere del sovrano tacciono. Perciò, in un corpo politico, se il rappresentante è un uomo, qualunque cosa egli faccia in persona del corpo, non garentita da lettere del sovrano e da leggi, è un atto suo personale e non del corpo politico o di qualsiasi altro membro, perchè, al di là di quanto le lettere e le leggi limitano, egli non rappresenta che solo la propria persona.

Se il rappresentante, poi, è un' assemblea, tutto quello che questa decreta, non previsto dalle lettere o dalle leggi, è un atto dell' assemblea o corpo politico e di ciascuno di coloro, per il voto dei quali il decreto è stato fatto, ma non l' atto di chi, essendo presente, ha votato contro, o di chi è stato assente e non ha votato per procura. Ed è un atto dell' assemblea, perchè essa ha votato a maggioranza, e, se è un delitto, l' assemblea può essere punita nel modo che è possibile, come con lo scioglimento o col ritiro delle lettere, la qual cosa, per corpi così artificiali, è capitale, o, se l' assemblea ha un fondo comune, nel quale non v' è proprietà di nessuno dei membri innocenti, con una multa in danaro, perchè i corpi politici, per natura, sono esenti da pene corporali. Ma quelli che non hanno dato il voto sono innocenti, perchè l' assemblea non rappresenta ogni singolo, nelle cose non garentite da lettere del sovrano, e, quindi, quelli che non hanno dato voti, non sono responsabili di ciò che l' assemblea ha deciso.

III. *Diverse specie di corpi politici.*

I corpi politici sono infinitamente vari, perchè essi si distinguono non solo secondo i differenti scopi, per cui sono costituiti e dei quali v'è una straordinaria diversità, ma sono anche soggetti a molte limitazioni, per il tempo, per il luogo e per il numero.

IV. *Corpi politici per il governo di una regione.*

Riguardo allo scopo, alcuni corpi politici possono essere istituiti per esercitare un governo in un luogo. Una provincia può essere affidata al governo di un' assemblea di uomini, in cui tutte le decisioni dipendono dai voti della maggioranza, e, in questo caso, l' assemblea è un corpo politico, il cui potere è limitato soltanto dal mandato sovrano.

V. *Corpi politici destinati a regolare il commercio.*

Un corpo politico, destinato a regolare l' andamento di un traffico, ha, come più adatto rappresentante, un' assemblea di tutti i membri, in modo che tutti coloro, che arrischiano il proprio danaro, possano essere presenti, se vogliono, a tutte le decisioni e a tutti i provvedimenti del corpo.

VI. *Corpi politici consultivi.*

I corpi politici per governare degli uomini o per dirigere un genere di commercio, o sono perpetui, o per un tempo determinato da un atto legislativo. Vi sono, però, anche dei corpi politici, il cui tempo è limitato dalla natura dei

proprî affari. Così, quando un sovrano o un' assemblea sovrana crede necessario di ordinare alle città e ad altre parti del proprio territorio di inviare dei proprî deputati per informare delle condizioni e dei bisogni dei sudditi, perchè possa prender parere con loro per emanare buone leggi o per altri scopi. Tali deputati, stabilito il luogo e il tempo in cui si riuniranno, sono, in quel luogo e per quel tempo, un corpo politico rappresentante ogni suddito di quello Stato, ma soltanto per quelle materie che saranno offerte alla discussione da quell' uomo o da quell' assemblea che, con autorità sovrana, li ha convocati, e, quando saranno esauriti gli argomenti da discutere, tale corpo politico sarà sciolto. Difatti, se in essi fosse la sovranità assoluta, costituirebbero un' assemblea sovrana e contemporaneamente vi sarebbero due assemblee sovrane o due sovrani sullo stesso popolo, e ciò non sarebbe conforme ai fini della pace. Quindi, dove già esiste la sovranità, non può aver luogo una assoluta rappresentanza del popolo, se non con ordine di essa sovranità. In riguardo ai limiti entro i quali un dato corpo politico rappresenterà l' intero popolo, questi sono stabiliti dall' atto legislativo che ha convocato il corpo, perchè il popolo non può scegliere i proprî deputati al di là dello scopo indicato dal sovrano, nell' atto che egli a loro indirizzava.

VII. *Corpi privati regolari e legali.*

Sono corpi privati regolari e legali quelli costituiti senza lettere patenti od altro atto

legislativo scritto, fatta eccezione delle leggi comuni a tutti gli altri sudditi.

Questi corpi, essendo uniti intorno ad una persona, che li rappresenta, sono ritenuti per regolari, come è ogni famiglia, in cui il padre comanda su tutti della famiglia e obbliga figli e servi nei limiti in cui gli è concesso dalla legge, ma non al di là, perchè nessuno di loro è obbligato ad obbedire per quelle azioni che sono vietate dalla legge.

VIII. *Corpi privati regolari, ma illegali.*

Sono corpi privati regolari, ma illegali, quelli che si riuniscono sotto un rappresentante, senza alcuna autorità pubblica, come le corporazioni di mendicanti, di ladri e di zingari, per meglio regolare il loro mestiere, e come sono le corporazioni di uomini che, sotto l'influenza dello straniero, formano un partito, contro il potere dello Stato in cui sono.

IX. *Sistemi irregolari.*

Sistemi irregolari sono le leghe e, alle volte, le semplici riunioni di popolo, senza obbiettivi particolari e senza scambievole obbligazione, ma fatte soltanto per identità di voleri o di inclinazioni. Questi diventano legali o illegali, secondo che è legale o illegale lo scopo di coloro che vi partecipano.

Le leghe di sudditi, come quelle che sono fatte comunemente per mutua difesa, in uno Stato, che non è altro che una lega di tutti i sudditi insieme, per lo più, non sono necessarie,

favoriscono scopi illegali e sono, quindi, riunioni illegali. Difatti, una lega è una riunione di uomini per mezzo di patti, e, se non v'è un potere, che costringe, con la forza, a mantenere tali patti, essa rimarrà in vita solo fino a che non sorgerà qualche causa di diffidenza: le leghe, invece, tra gli Stati, sono legali ed utili finchè durano, perchè, al di sopra degli Stati, non esiste alcun potere umano stabilito che valga a tenerli tutti in soggezione. Al contrario, le leghe tra i sudditi di uno stesso Stato, in cui tutti possono ottener giustizia dalla sovrana autorità, non sono necessarie per mantenere la pace e la giustizia, e, quando il fine è cattivo e occulto, son illegali, perchè qualsiasi unione, fatta da privati, se ha fine cattivo, è ingiusta e, se ha scopo occulto, è dannosa al pubblico ed ingiustamente tenuta segreta.

È inutile dire di più intorno ai sistemi e alle assemblee popolari. Esse possono essere paragonate alle corrispondenti parti dell'organismo: le legali ai muscoli, le illegali ai tumori, alla bile, alle posteme, causate dall'afflusso anormale di umori nocivi.

CAP. VIII

I pubblici ministri del potere sovrano

I. *Concetto del pubblico ministro.*

Ministro pubblico è colui, che, negli affari che riguardano lo Stato, rappresenta la persona dello Stato, per autorità di chi ha il potere sovrano.

Ora, giacchè, chi ha il sovrano potere, rappresenta due persone, o, come molti dicono, ha due capacità, una naturale ed una politica, colui che serve il sovrano, nella sua capacità naturale, non è pubblico ministro, ma invece è pubblico ministro colui che lo serve nell' amministrazione della cosa pubblica. Quindi, non sono da considerarsi pubblici ministri, nè gli uscieri, nè altri agenti che prestano servizio in un' assemblea sovrana, per sole ragioni di comodità di coloro che sono riuniti, in una aristocrazia o in una democrazia, nè i maggiordomi, i ciambellani, i tesorieri ed altri dignitarî della casa del re, in una monarchia.

II. *Ministri dell' amministrazione generale.*

Tra i pubblici ministri, alcuni hanno l' incarico dell' amministrazione dell' intero dominio o di una parte di esso.

L' amministrazione di un intero dominio si ha, quando è affidata, dal predecessore di un infante, la tutela, con tutta l' amministrazione del regno, ad un protettore o reggente. In questo caso ogni suddito è tenuto ad obbedire e ad eseguire gli ordini, sempre che i decreti saranno emanati in nome del sovrano infante e sempre che non ripugneranno e saranno consoni al potere sovrano dell' infante.

L' amministrazione di una parte si ha, quando, un monarca o un' assemblea sovrana, investe del governo di una provincia, un prefetto, un luogotenente, un vicerè, e, allora, ogni suddito di quella provincia è obbligato a tutte le cose,

che quello ordinerà in nome del sovrano, e che siano consoni ai dritti di sovranità. Difatti, ministri di tale specie non hanno nessun dritto, che non derivi loro dal volere del sovrano. Questi ministri, così fatti, possono paragonarsi ai nervi e ai tendini, che muovono le membra del corpo umano.

III. *Ministri dell' amministrazione speciale.*

Altri ministri sono quelli cui è affidata l'amministrazione speciale di alcuni affari determinati, o in patria o fuori, riguardanti la finanza e l'economia dello Stato, come i tributi, le imposte, la rendita, le ammende e qualunque altra entrata da raccogliere, ricevere, emettere e prendere in acconto. Questi son detti pubblici ministri: ministri, in quanto che servono la persona rappresentativa e non possono far nulla contro il suo comando: pubblici, in quanto che la servono nella sua capacità politica. Sono pubblici ministri anche quelli che hanno autorità nella milizia e custodiscono le armi, i forti, i porti, fanno la leva e provvedono al necessario per la guerra, sia per terra che per mare.

IV. *Ministri dell' istruzione.*

Anche coloro a cui è concessa l'autorità di insegnare, sono pubblici ministri, perchè esercitano un ufficio pubblico, e per autorità del sovrano.

Il monarca o l'assemblea sovrana, soltanto, hanno immediatamente da Dio l'autorità di in-

segnare e di istruire e, nessun altro, si dice, che può insegnare e comandare, semplicemente *Dei Gratia*. I ministri, invece, tale autorità, immediatamente, la ricevono dal sovrano e, per la mediazione del loro sovrano, da Dio e, perciò, si dice che hanno il loro potere, *Dei et regis gratia*, o *Providentia divina et voluntate regis vel civitatis*.

V. *Ministri del potere giudiziario.*

Sono anche pubblici ministri quelli, a cui è affidata la giurisdizione e il potere di conoscere e giudicare le liti. Essi, sedendo nei tribunali, rappresentano la persona del sovrano; e le loro sentenze sono sentenze dello Stato, cioè di chi ha il sovrano potere, a cui spetta il dritto di dirimere le liti. Siccome, poi, i giudizî sono di due specie, cioè di fatto e di dritto, così tanto il giudice, che decide intorno al fatto, quanto quello, che giudica intorno al dritto, è un pubblico ministro.

VI. *Ministri del potere esecutivo.*

Sono anche pubblici ministri quelli che dal sovrano hanno avuto l'incarico di fare eseguire le sentenze, di proclamare e pubblicare gli ordini del sovrano, di reprimere i tumulti, di catturare i malfattori e di compiere tutti gli altri atti necessari alla conservazione della pace. Ogni atto, che essi compiono con tale autorità, è un atto dello Stato ed il loro ufficio corrisponde a quello che hanno le mani in un corpo umano.

VII. *Ministri presso Stati esteri.*

All' estero, sono pubblici ministri, quelli che rappresentano la persona dei loro monarchi e delle loro assemblee sovrane, presso nazioni estere, e sono gli ambasciatori, i nunzî, gli agenti e gli araldi, mandati dall' autorità pubblica e per affari pubblici. Quelli, però, che sono mandati presso nazioni estere, solo per incarico di qualche privata fazione di qualche Stato in rivolta, non sono da ritenersi, nè come ministri pubblici, nè come ministri privati, perchè non appaiono agire per autorità dello Stato. Così, egualmente, un ambasciatore, mandato da un principe ad un altro principe, per congratularsi, per condolersi o per assistere a qualche festività, quantunque rivesta un' autorità pubblica, tuttavia, per il fatto che il suo affare è privato e riguarda il sovrano, soltanto per la sua capacità naturale, non è un ministro pubblico. Nè ministro pubblico può essere ritenuto chi, segretamente, è mandato in uno Stato estero, per spiarne i disegni.

CAP. IX

Le basi economiche di uno Stato

I. *La ricchezza di uno Stato.*

La vita economica di uno Stato è determinata in base alla abbondanza e distribuzione delle cose necessarie alla vita e dalla loro prepara-

zione ed applicazione all'uso pubblico. L'abbondanza delle quali cose, ossia ciò che costituisce la materia della vita economica, è determinata dalla natura e consiste nei frutti, che derivano dalla terra e dal mare, i quali Dio, o dona liberamente al genere umano, o vende a prezzo del solo lavoro. Sono gli animali, i vegetali e i minerali, che Dio collocò non lontani dalla superficie della terra, in modo che per averli non c'è bisogno di altro che della volontà di prenderli, e, perciò, l'abbondanza di tali cose necessarie dipende, oltre che dalla benevolenza divina, dal lavoro e dall'industria degli uomini.

Questa materia, cioè, le cose che provengono dalla terra e dal mare, sono detti *beni,* e in parte sono indigeni, in parte forestieri. Indigeni sono quelli che si producono nel territorio di ciascuno Stato; forestieri quelli che sono importati. Siccome, poi, non esiste nessun territorio, sotto il dominio di un solo sovrano, (a meno che non sia di assai vasta estensione), che produce tutte le cose necessarie al sostentamento ed al moto dello Stato e pochi territori, che non producano niente più del necessario, la merce, abbondante in patria, viene messa a profitto e supplisce alle deficienze, o col cambio, o con la guerra, o col lavoro, giacchè anche il lavoro umano è una merce, che può darsi in cambio di un benefizio, come qualunque altra cosa. Vi sono anzi nazioni, le quali, pur non avendo più territorio di quanto occorre per abitazione, tuttavia sono riuscite, non solo a conservare, ma anche ad accrescere la loro potenza, un po' col commercio tra un luogo ed un altro,

un po' col vendere i prodotti dell' industria, le cui materie prime acquistano altrove.

II. *Origine della proprietà.*

La distribuzione di questi beni costituisce il *mio,* il *tuo,* il *suo* e si chiama proprietà. Perciò, in ogni specie di Stato, la proprietà ripete la sua origine dal potere sovrano. Dove, infatti, non esiste lo Stato, tutte le cose sono di tutti, v'è la guerra perpetua di tutti contro tutti, e ogni cosa appartiene a chi se ne impossessa con la rapina e la conserva con le armi ; la qual cosa non è proprietà, nè comunità, ma instabilità, lotta. Questo è così evidente che anche Cicerone, il quale fu un accanitissimo difensore della libertà, tutta la proprietà la attribuisce alle leggi civili, e, se queste vengono trascurate o vengono abolite, non rimane nulla, egli dice, per cui qualcuno possa esser sicuro di ricevere qualche cosa dai suoi antenati, o di lasciarla in eredità ai propri figli. *Si tolgano,* egli dice, *le leggi civili e nessuno conoscerà più quale è il proprio, qual' è l' altrui.*

Considerando, adunque, che l' istituzione della proprietà è un effetto della costituzione dello Stato e che questo non può agire, se non per mezzo di un rappresentante, ne deriva che la istituzione della proprietà si ha soltanto per opera del sovrano e consiste in leggi, che può emanare solo chi ha il potere sovrano. Di questo assai bene erano persuasi gli antichi Greci, perchè chiamavano *νόμος,* ossia distribuzione, ciò che noi

ora chiamiamo legge, e, definivano la giustizia, l'attribuire a ciascuno il proprio.

III. *Il dritto di proprietà privata originato dalla autorità sovrana.*

In tale distribuzione, la prima legge riguarda la divisione della terra, per effetto della quale il sovrano assegna ad ognuno una porzione di terra, secondo che giudicherà lui soltanto, ma non il suddito o un gruppo di sudditi, conforme alla equità e all' utilità comune.

Da ciò può dedursi, che la proprietà di terre, che un suddito vanta, consiste nel dritto che egli ha di poter escludere dall' uso di esse tutti gli altri sudditi, ma non il proprio sovrano, sia esso monarca o assemblea. Difatti, ammesso che il sovrano, ossia lo Stato, di cui egli è il rappresentante, non compie nulla, se non per lo scopo della pace e della sicurezza comune, è chiaro, che, anche questa distribuzione, egli l' ha fatta con il medesimo scopo. E qualunque distribuzione egli facesse, disforme a tale scopo, essa risulterebbe contraria al volere dei sudditi, che avevano affidata la propria pace e la propria sicurezza alla discrezione e alla coscienza sua, e, perciò, sarebbe considerata nulla. Certo, può accadere che un monarca, o un' assemblea sovrana possono fare molte cose, sotto l' impulso delle proprie passioni e contro i dettami della propria coscienza, con flagrante infrazione, senza dubbio, della fede e della legge di natura; ma, nulladimeno, ciò non autorizza i sudditi a suscitar guerre, a lanciare accuse, e, in qualunque

modo, a parlar male del proprio sovrano, perchè essi, nel costituire il potere sovrano, hanno autorizzate tutte le azioni di esso e le hanno implicitamente riconosciute come proprie, di ciascuno di essi e di tutti. Vedremo, poi, in seguito, in quali casi gli ordini del sovrano sono contrarî all' equità e alla legge di natura.

IV. *La libertà dei commerci e lo Stato.*

Allo stesso modo che appartiene allo Stato la distribuzione delle terre in patria, così anche gli compete lo stabilire in quali luoghi e per quali merci i sudditi debbono commerciare all' estero. Infatti, se, in ciò, a ognuno fosse permesso servirsi del proprio criterio, qualcuno, spinto dal guadagno, potrebbe fornire al nemico i mezzi per nuocere lo Stato, o lo potrebbe nuocere egli stesso, importando merce gradita e piacevole per gli appetiti umani, ma dannosa o non utile. Quindi, compete solamente allo Stato, ossia al sovrano, approvare o disapprovare i luoghi e la materia del commercio con l' estero.

V. *La libertà dei contratti e i dritti dello Stato.*

Siccome, poi, non basta al mantenimento di uno Stato, che ogni suddito abbia in proprietà, o terre, o merci, o la proprietà naturale di qualche arte utile (e non vi è nessun' arte che non sia necessaria all' esistenza o al benessere degli uomini), così è necessario che i sudditi mettano in circolazione quello che possono risparmiare e trasferiscano la loro proprietà, per cambio, o per mutuo contratto. Per questa ragione, è lo

Stato, ossia il sovrano, che deve stabilire in quali modi debbano essere fatte, tra i sudditi, tutte le specie di contratti, ad esempio, compra, vendita, cambio, prestito, fitto, e quali formule e quali segni debbano usarsi, perchè siano validi.

VI. *La moneta e la sua utilità per lo Stato.*

Per trasformare, in uno Stato, tutta la merce non consumata subito, ma riservata al nutrimento per l'avvenire, in cosa di egual valore, e, nello stesso tempo, così portabile, che non impacci il moto degli uomini, da un luogo ad un altro, e in modo che ognuno, dovunque vada, possa avere quel nutrimento e quei beni che il luogo può offrire, è necessaria la moneta, ossia l'oro e l'argento.

L'oro e l'argento hanno in quasi tutti i paesi del mondo un alto valore, sono una comoda misura del valore di tutte le altre cose, tra le nazioni, e la moneta, di qualunque materia coniata dal sovrano di uno Stato, è una misura idonea del valore delle cose, tra i sudditi di quello Stato.

Per mezzo di tali misure, tutte le merci, mobili ed immobili, accompagnano un uomo in tutti i luoghi e passano dall'uno all'altro, nell'interno dello Stato, e circolano tutt'intorno, nutrendo ogni parte che attraversano, allo stesso modo del sangue naturale, il quale, costituito egualmente dai frutti della terra, nel circolare, nutre ogni membro del corpo umano. Perchè, poi, l'oro e l'argento hanno valore per la

materia stessa, essi posseggono il vantaggio che il loro valore non può essere alterato dal potere di uno o di pochi Stati, e sono, quindi, come la misura comune delle merci di ogni luogo, mentre la moneta vile può essere facilmente rialzata ed abbassata di valore.

L' oro e l' argento hanno il privilegio di far muovere gli Stati e di far schierare gli eserciti, quando v' è bisogno, oltre i limiti dello Stato: invece quel conio non ha valore per la materia, ma solo per l' impronta del paese di emissione e non può, quindi, sopportare cambiamenti di luoghi, perchè ha valore solamente in patria, dove può essere soggetto a cambiamenti di leggi e a diminuzioni anche di valore, col danno dei possessori.

Le vie, attraverso le quali la moneta è trasmessa al pubblico uso, sono due. Una è la trasmissione alle casse dello Stato, l' altra è l' emissione per i pubblici pagamenti. Appartengono alla prima i collettori, i ricevitori, i tesorieri; alla seconda gli ufficiali preposti al pagamento dei diversi funzionarî. Ed anche in questo, l' uomo artificiale, lo Stato, ha somiglianza con l' uomo naturale, in cui le vene ricevono il sangue dalle diverse parti dell' organismo e lo portano al cuore, dove, divenuto forza vitale, le arterie lo raccolgono e lo rimandano a dar vita e moto a tutte le membra dell' organismo.

VII. *Le colonie e loro legami con la madre-patria.*

Le colonie sono come la prole di uno Stato. Esse consistono in un certo numero di uomini,

mandati fuori dello Stato, sotto un capo o governatore, per abitare un paese, o straniero, o senza popolazione, o ridotto in servaggio per una guerra. Se la colonia si emancipa, allora diventa uno Stato autonomo, libero da ogni sottomissione verso il potere sovrano che l'ha inviata, e lo Stato, da cui si è originata, è detto metropoli o madre patria, e non richiede da essa se non quello che i padri chiedono ai figli emancipati, cioè onore e amicizia. Se, poi, la colonia rimane una parte dello Stato, da cui è stata mandata, non rappresenta uno Stato a sè, ma una provincia della metropoli o madrepatria. Il dritto, insomma, delle colonie dipende dalle lettere patenti o dagli statuti, che gli Stati fondatori hanno loro concessi, quando le istituirono.

CAP. X

Le leggi civili

I. *Concetto di legge civile.*

Come per leggi di natura si intendono quelle leggi che siamo tenuti ad osservare in quanto uomini, così per leggi civili si intendono quelle che siamo tenuti ad osservare come cittadini. Di queste, non considereremo quali esse siano in questo o quello Stato, ma quali debbano essere, in quanto leggi civili ossia leggi dello Stato. So che nelle nazioni, le quali, un tempo, furono soggette alla sovranità dell'impero romano, si sogliono per lo più chiamare leggi civili quelle

antiche di Roma, ma io non intendo parlare di queste: invece, allo stesso modo di Platone, Aristotile, Cicerone e molti altri, che non fecero professione di giurisprudenza, intendo parlare della legge civile, cioè non della legislazione particolare degli Stati, ma della natura e della esigenza della legislazione di ogni Stato.

Prima d'ogni altro è manifesto che la legge è un comando e non un comando di un uomo ad un altro uomo, ma un comando di una persona ad un'altra persona, la quale si è già obbligata ad obbedire e a rispettare tale comando. Per questa ragione, nella formula della legge civile, è espresso il nome della persona che comanda, che è *persona civitatis,* cioè la persona dello Stato.

Definisco la legge civile così: « La legge civile è, per ogni cittadino, quella norma che lo Stato gli ha imposto di usare, con la parola, con lo scritto o con qualunque altro segno opportuno della propria volontà, per distinguere il bene e il male ».

In tale definizione non v'è nulla di ambiguo. Tra le leggi, alcune danno norme a tutti i cittadini, altre a determinate province, altre a specificate classi di cittadini, altre a uomini particolari. Le leggi perciò, sono tali, soltanto per coloro a cui sono indirizzate e non per altri, e nessuno fa cosa ingiusta, che non sia, nello stesso tempo, contraria alla legge datagli.

Tali leggi sono norme del giusto e dell'ingiusto, perchè niente è ingiusto che non sia anche una trasgressione di una qualche legge. Qualunque conseguenza, che logicamente si può

trarre da questa definizione, non si può dire che non sia vera. Frattanto io deduco:

II. *I dritti della Sovranità e la legge.*

Primieramente il legislatore, in ogni Stato, sia un uomo, come nella monarchia, sia un' assemblea, come in una democrazia o in un' aristocrazia, è solamente il sovrano.

Infatti è compito soltanto dello Stato prescrivere leggi ai cittadini, e, perciò, lo Stato soltanto può essere il legislatore. Ma lo Stato non può emanar norme, nè può dire o fare alcun che, se non per mezzo della persona che lo rappresenta, cioè per mezzo di chi ha il potere supremo e, perciò, questi solo, cioè il sovrano, è il legislatore. Per la stessa ragione, egli è anche il solo, che può abrogare una legge, perchè la legge non può essere abrogata, se non per mezzo di altra legge.

Secondariamente, chi ha il potere supremo, cioè il sovrano, sia monarca o assemblea, non è soggetto alle leggi civili; in quanto che, potendo, a suo arbitrio, fare e abrogare le leggi, sempre che gli pare, può liberarsi da tale soggezione e da tale molestia, annullando quelle leggi che gli costituiscono impaccio e facendone delle nuove. Perciò libero dalle leggi egli lo era anche prima. Infatti liberi sono coloro, che, quando vogliono, possono esserlo; nè alcuno può essere obbligato a se stesso, perchè chi può obbligare, può anche liberare.

In terzo luogo, quando una lunga consuetudine acquista forza di legge, non dalla lunghezza del

tempo acquista tale forza, ma dal volere di chi ha il potere sovrano, espresso col silenzio, perchè il silenzio, alle volte, è espressione e manifestazione di volere. Nè tale consuetudine ha forza di legge più a lungo di quanto dura il silenzio. Perciò, se un sovrano ha una questione di dritto, fondata non sulla sua presente volontà, ma su di una legge precedentemente fatta, la lunghezza del tempo trascorso non sarà di pregiudizio al dritto del sovrano, e la questione sarà giudicata secondo equità. Infatti molte azioni e sentenze ingiuste durano, senza che se ne chieda conto, per un tempo più lungo di quanto un uomo possa ricordare; nè è secondo ragione che le cattive usanze si trasformino mai in leggi. Ma il giudicare ciò che è secondo ragione e ciò che non è secondo ragione, spetta a chi ha il potere sovrano.

In quarto luogo, le leggi di natura e le leggi civili, in uno stesso Stato, si contengono a vicenda e sono di eguale estensione. Infatti, ogni legge naturale è una virtù morale, come l'equità, la giustizia, la gratitudine, e queste, propriamente, come si è dimostrato innanzi, (1) non sono leggi, ma qualità che rendono gli uomini inclini alla pace e alla obbedienza.

Allora, in verità, diventano leggi anche civili, quando da uno Stato sono imposte all'osservanza e all'obbedienza dei sudditi.

Adunque, le leggi di natura sono anche leggi civili, e, che ogni legge civile sia anche legge

---

(1) Nel cap. XV, parte I, di questa stessa opera.

di natura, è manifesto da ciò, che violare il patto e, per conseguenza, trasgredire la legge civile, è, nello stesso tempo, una trasgressione della legge di natura. Per la qual cosa è legge di natura l'ubbidire alle leggi civili; e la legge di natura e la legge civile non sono generi o specie diverse di leggi, ma parti differenti di una legge, delle quali una è scritta e la chiamano civile, l'altra non scritta e la chiamano naturale. Perciò le leggi naturali non subiscono nè mutamenti, nè restrizioni dalla legge civile; ma il dritto naturale, cioè la libertà di natura, subisce limitazioni: anzi scopo delle leggi civili è appunto questa limitazione della libertà naturale, ossia del dritto di tutti su tutto, il quale, se seguitasse ad imperare e ad aver vigore, nessuna pace renderebbe possibile.

In quinto luogo, se chi ha il sovrano potere in uno Stato, rende a sè soggetto, o per mezzo di conquista o per eredità, un altro Stato e non ne cambia le leggi, egli ne è considerato il legislatore. Infatti, legislatore non è colui per la cui autorità le leggi da principio furono date, ma colui per l'autorità del quale sono tuttora mantenute.

Quando, perciò, si trovano parecchie provincie sotto il governo di uno Stato e hanno differenti leggi, l'autorità di tali leggi, benchè esse siano antichissime, acquista forza non dall'uso e dal tempo, ma dal volere di chi, al presente, detiene il sovrano potere.

In sesto luogo, poichè tutte le leggi, sia quelle scritte, sia quelle non scritte, ripetono la loro

forza dal volere dello Stato, non è da accettarsi l'opinione di alcuni, sia pur eminenti, giuristi, che ammette che le leggi possono essere mutate o corrette dalla maggioranza dei sudditi, senza il consenso del Sovrano.

In settimo luogo, i giuristi convengono che la legge non possa essere contro ragione e che non la lettera, ma lo spirito di essa, ossia ciò che risponde all'intenzione del legislatore, costituisce la legge. Ma è chiaro, anche, che l'autorità della legge dipende, non dalla ragione di un individuo particolare, nè dalla scienza ed esperienza di qualsiasi giurisperito; perchè, se ciò fosse vero, le controversie intorno alla interpetrazione delle leggi, tra i sudditi, sarebbero non inferiori a quelle circa le quistioni filosofiche e teologiche, tra gli scolastici. Non, quindi, la saggezza o *juris prudentia* dei giudici subordinati, ma dello Stato, cioè di colui che ha il sovrano potere, rendono giusta la legge, e, nei tribunali, non è da ritenersi che il giudice subordinato emani una sentenza sua, ma la sentenza di chi ha il sovrano potere.

In ottavo luogo, dal fatto che la legge è un comando e il comando non si ha se la volontà di chi comanda non sia manifesta, o con la voce, o con lo scritto e con altro segno oppòrtuno, possiamo dedurre che i comandi dello Stato, cioè le leggi civili, sono leggi soltanto per coloro a cui furon fatte conoscere. Perciò, per i fanciulli, per gli incapaci, i quali non possono comprendere ciò che si comanda, nè ciò che è giusto e ciò che è ingiusto, nè intendono i patti, le leggi civili non hanno valore. Egualmente non

hanno valore per coloro, sia pur sani di mente e intelligenti, a cui non furono dichiarate e promulgate, talmente che non avrebbero potuto conoscerle, anche se avessero voluto. È necessario, dunque, considerare quali argomenti e quali segni siano da ritenersi adatti per conoscere la legge.

In primo luogo, se una legge è tale che obblighi senza eccezione tutti i cittadini e non è scritta, non v'è dubbio che essa sia una legge di natura. Una legge, della quale ognuno può venire a conoscenza, non per il dettame di altri uomini, ma per mezzo della propria ragione, deve essere una legge consentanea, universalmente, alla ragione di tutti gli uomini, e, per conseguenza, deve essere una legge naturale. Infatti, le leggi naturali non hanno bisogno, nè di pubblicazione, nè di proclamazione, nè di promulgazione; come quelle che son contenute in quest'unico precetto: Non fare agli altri quello che non vuoi gli altri facciano a te.

In secondo luogo, se qualche legge non obbliga tutti, ma solo una determinata classe di uomini, oppure un singolo uomo, e non è scritta, nè promulgata, essa è anche legge di natura. Tutte le leggi non promulgate, se obbligano, sono leggi di natura. Tutti i comandi, infatti, o obbligano gli uomini in quanto uomini, o in quanto cittadini, o in quanto singoli. Dimodochè se ad un pubblico ministro viene dato dallo Stato un affare da trattare, senza istruzioni scritte, sarà per lui norma e istruzione il dettame della ragione; così, ad esempio, per un ambasciatore, il bene dello Stato, per un giudice, ciò che

a lui sembrerà equo. Infatti, si comprende agevolmente che lo Stato vuole il bene per sè e l'equo per i cittadini.

Eccettuate le leggi di natura, è essenziale, per tutte le altre leggi, che siano promulgate e fatte conoscere, altrimenti non possono venir osservate. Nei tempi antichi, quando la scrittura non era ancora di uso comune, le leggi erano espresse in versi, perchè più facilmente fossero ritenute a memoria. Per la stessa ragione, Salomone fece legare i dieci comandamenti alle dieci dita e Mosè ordinò al popolo di Israele che le leggi del Deuteronomio fossero fatte imparare ai propri figli e fossero scritte sopra gli stipiti e sopra le porte delle case.

Ma non basta che i cittadini conoscano la legge, è necessario anche che conoscano che essa veramente derivi dall'autorità e dal volere di colui che ha il potere sovrano. Il legislatore, in ogni Stato, si suppone che sia evidente, perchè è il sovrano, che, essendo stato eletto col consenso di ognuno, si argomenta che debba essere sufficientemente riconosciuto da tutti. Ma, che la legge derivi veramente da lui, può essere più difficile riconoscere, ed allora si ha bisogno di segni e di testimoni, i quali, per lo più, ce li forniscono i registri pubblici, i sigilli di Stato o i ministri.

III. *L'interpetrazione delle leggi e il potere sovrano.*

Conosciute le leggi e il legislatore, manca ancora, a rendere obbligatorie le leggi, che sia

nota la vera interpetrazione di esse, nella quale soltanto sta l'essenza della legge. Perciò, è compito della stessa autorità sovrana dare leggi e interpetrarle, e gli interpetri non possono essere che quelli nominati dal sovrano. Se così non fosse, ogni legge, con l'artificio di un interprete, potrebbe essere piegata ad un senso contrario a quello voluto dal sovrano, il quale, solo, può investire dell'autorità di interpetrare le leggi.

Tutte le leggi, scritte e non scritte, hanno bisogno di essere interpetrate. Le leggi di natura, non scritte, benchè siano facili ad essere interpetrate, per coloro che hanno da dirimere liti altrui, tuttavia presentano grandi difficoltà, quando devonsi applicare a casi propri, e, in tali casi, diventano le più difficili, tra tutte le leggi, e, per conseguenza, hanno gran bisogno di una interpetrazione sincera ed obbiettiva. Le leggi scritte, se sono brevi, facilmente, per l'ambiguità di una o due voci, possono essere male intese, se sono lunghe, sono più oscure, per l'ambiguità di molte voci. Perciò, nessuna legge scritta, espressa in poche o in molte parole, può essere interpetrata bene, senza la perfetta intelligenza delle cause finali per cui fu fatta. Di queste cause la conoscenza è nel solo legislatore, per il quale, soltanto, non esistono difficoltà nelle leggi, nè nodi insolubili, perchè, o subito li scioglie, o li taglia.

In uno Stato l'interpetrazione delle leggi di natura non dipende dai dottori e dagli scrittori di filosofia morale, ma dall'autorità del sovrano. Le dottrine possono pure essere vere, ma ciò

che fa la legge non è la verità, ma l'autorità.

L'interpetrazione retta di qualsiasi legge di natura è riposta nella sentenza di chi ha il potere sovrano, o di chi da lui ha ricevuta l'autorità di dirimere le liti, applicando la legge al fatto particolare. Tale interpetrazione è autentica, non perchè è sua, ma perchè rappresenta la sentenza di chi ha il potere sovrano, e così diventa legge per le parti in giudizio.

Ma poichè non v'è alcun giudice, nè subordinato, nè supremo, il quale non erri qualche volta ed emani qualche sentenza iniqua, se lo stesso, in questioni simili, si accorge dell'errore, è tenuto a correggersi e a dare sentenza più equa. Il suo errore non è legge per lui, nè lo obbliga a persistere in una sua iniquità. Molto meno, poi, tale errore può obbligare altri giudici. Infatti, quantunque una sentenza, sia pur iniqua, data in forza della autorità sovrana, sia come una nuova legge, pur tuttavia non può considerarsi come trasformata in legge immutabile, come è la legge di natura, da obbligare a dare sempre una sentenza simile lo stesso o un altro giudice. La legge civile ed ogni cosa di questo mondo passa e si trasforma, ma ciò che è legge di natura, come la legge eterna di Dio, non può passare, nè può trasformarsi. Perciò, nei giudizî, non devono aver valore i pregiudizi, ossia i giudizî precedenti, nè questi possono giustificare una sentenza iniqua. Incombe, dunque, ad ogni giudice, di dare la propria sentenza, secondo la propria coscienza, ispirandosi alla ragione naturale e in base alla propria convinzione, circa l'equo e il buono, ma non

in base ai precedenti giudizi dei giudici, che si son occupati prima della causa.

Similmente, quando si tratta di interpetrare leggi scritte, l'interpetre non sarà colui che vi scriverà intorno un commentario. I commentari, alle volte, sono più oscuri dello stesso testo e, ad ogni modo, hanno bisogno di altri commentarî e così non si porrà nessuna fine a tale interpetrazione. Perciò, a meno che non si sia stabilito, per autorità del Sovrano, l'interprete, a cui i giudici subordinati debbono attenersi, gli stessi giudici subordinati saranno gli interpetri, come lo sono per le leggi di natura, e le loro sentenze debbono esser considerate come leggi, per quel caso particolare, ma non possono essere tali, che valgano ad obbligare gli altri giudici, a dare, in casi simili, sentenze identiche, perchè un giudice può anche errare nell' interpetrazione delle leggi scritte, ma il suo errore non deve poter cambiare la legge, la quale costituisce la sentenza di chi ha il potere sovrano.

Gli scrittori sogliono porre una differenza tra lettera e spirito di una legge. Lettera chiamano il senso letterale, ossia ciò che significano le parole della legge, per sè prese; spirito della legge, dicono ciò, che il legislatore ha inteso dire. In verità, giustamente fanno questa distinzione. Ma donde, poi, si conosce che cosa ha voluto il legislatore si intendesse, attraverso le parole della legge? Si conosce da questo, che il legislatore, cioè la persona dello Stato, deve intendersi sempre che abbia voluto ciò che è equo. Dimodochè, se le parole oscureranno o nasconderanno l'equo, in una sentenza, si de-

vono consultare le leggi di natura, non potendosi, in altro modo, trovare rimedio contro l' ingiustizia, ciò che è da supporsi contrario alla volontà del legislatore.

IV. *Doti necessarie per un giudice.*

Le doti richieste in un buon interpetre di leggi, ossia in un buon giudice, non sono le stesse che si richiedono in un buon patrono o avvocato, e sono perizia e conoscenza di leggi. Il giudice, infatti, come non deve prender cognizione del fatto, in altro modo, se non per mezzo dei testimoni, così non deve prender cognizione della legge, se non dalle costituzioni e dalle leggi scritte dello Stato, che si alligano e dichiarano a lui, durante la stessa discussione del processo, da chi ha dal potere sovrano tale autorità, dimodochè il giudice viene così istruito che, benchè non avesse grande perizia di leggi, pur tuttavia può risultare sufficientemente istruito, perchè dia una sentenza conforme a giustizia e ad equità.

Le qualità che fanno un buon giudice sono queste :

In primo luogo, in tutte le controversie, saper intendere bene la principale legge di natura, cioè l' equità ; ciò che non dipende dalla estesa lettura di libri, ma dalla bontà della propria ragione naturale e dalla propria particolare meditazione, e si presume che tale attitudine sia in grado maggiore in chi da inclinazione naturale è portato alla conoscenza dell' equo e del buono e ha maggiore agio per potervi meditare sopra.

In secondo luogo, non deve avere soverchia cupidigia di ricchezze.

In terzo luogo, nel giudicare, deve dispogliarsi da timori, ire, odi, amori e compassioni.

In quarto luogo, nel potere ascoltare con pazienza, nel poter rivolgere una attenzione diligente e nel saper ritenere le cose, che ha ascoltate, e ordinarle ed applicarle.

V. *Divisione delle leggi.*

La divisione delle leggi è varia, a seconda dei vari metodi degli scrittori. Nelle *Istituzioni* di Giustiniano si trovano enumerate sette specie di leggi civili.

I. *Gli editti, le costituzioni e le epistole* dei Principi, cioè degli Imperatori romani, che avevano il potere sovrano nello Stato di Roma. Simili a questi sono gli editti, ossia le proclamazioni dei nostri re d' Inghilterra.

II. *I decreti del popolo romano.* Queste erano leggi, dapprima, per virtù del potere sovrano residente nel popolo e poi rimasero leggi per autorità imperiale, a meno che non fossero state abrogate dall' imperatore. Queste leggi si possono paragonare con gli atti del parlamento in Inghilterra.

III. *I decreti della plebe di Roma* o *plebisciti*, che erano deliberazioni della plebe romana convocata dai tribuni, senza che vi partecipasse il senato. Anche di queste leggi, quelle, che non furono abrogate dagli imperatori, conservarono la forza e l' autorità di leggi.

IV. I *senatoconsulti,* ordini del senato. Quando

il popolo romano divenne tanto numeroso che riusciva abbastanza incomodo e difficile riunirlo, gli imperatori credettero bene consultare e convocare il Senato, in luogo del popolo. Queste leggi erano, allora, quali sono, ora, gli atti del Consiglio privato del re.

V. *Gli editti dei pretori*. I pretori erano, a Roma, presso a poco come i capi di giustizia, presso di noi, nei tribunali d' Inghilterra.

VI. *I responsi dei prudenti (responsa prudentium)*. Questi responsi erano le sentenze di quei giuristi, ai quali era stata concessa dall' imperatore la facoltà e l' autorità di dare pareri intorno a questioni di leggi, e tali sentenze erano come delle leggi.

VII. In ultimo, *le consuetudini non scritte*. Erano leggi non tanto per la loro natura, ma per il tacito consenso dell' imperatore.

Un' altra divisione delle leggi è quella che le distingue in leggi naturali e leggi positive. Le naturali sono quelle eterne e sono chiamate non solo leggi naturali, ma anche leggi morali, perchè consistono nelle virtù morali, come la giustizia e l' equità e in tutte le abitudini buone dello spirito, che conducono alla pace e alla solidarietà. Le positive sono quelle che non furono leggi dall' eternità, ma furon rese tali dal volere di chi ha il potere sovrano e sono, o leggi scritte, o leggi fatte conoscere per mezzo di qualche altro segno della volontà del legislatore.

Delle leggi positive alcune sono umane, altre divine. Delle umane, poi, alcune sono distributive, altre penali. Distributive sono quelle, in base a cui sono determinati i dritti dei sudditi,

è regolato l'acquisto e il godimento della proprietà, sono determinati i dritti della libertà d'azione, e hanno valore per tutti i cittadini. Le penali sono quelle, che definiscono quali pene sono da infliggersi ai violatori delle leggi, e sono rivolte ai funzionari, che devono fare eseguire le leggi, perchè si suppone che i delinquenti non vogliano punire se stessi.

Le leggi positive divine, (le leggi naturali son tutte divine) sono quelle che furon date da Dio stesso, non fin dall'eternità, nè a tutti gli uomini, ma solo ad un determinato popolo, e son dichiarate divine da coloro che ebbero da Dio l'autorità di fare tale dichiarazione.

Ma l'autorità di dichiarare le leggi divine in modo che siano obbligatorie, come può essere conosciuta? Iddio può comandare ad un uomo, in modo soprannaturale, di comunicare agli altri uomini le leggi divine. Ma, giacchè è nell'essenza della legge che nessuno può essere obbligato da essa, senza che sia sicuro della autorità di colui che la manifesta, e, giacchè noi non possiamo, naturalmente, accertarci che essa è derivata da Dio, come si può, senza rivelazione soprannaturale, accertarsi della rivelazione ricevuta da colui che ce la manifesta e come può sorgere l'obbligo di obbedirle?

Quantunque si possa essere indotti a credere che qualche cosa è stato rivelato a qualcuno, o per mezzo dei miracoli, che si vedono fare da lui, o per la singolare santità della sua vita, o per la grande saggezza o per la particolare fortuna delle sue azioni, che sono tutti segni dello straordinario favore di Dio, tuttavia essi

non rendono evidente e sicura la certezza. I miracoli sono cose meravigliose, ma ciò che è meraviglioso per uno, può non essere meraviglioso per un altro; la santità può essere illusoria, e le fortune e felicità di questo mondo possono essere opere di Dio avute per mezzo di cause naturali, ma non soprannaturali. Quindi, nessuno può infallibilmente sapere, per mezzo della ragione naturale, se un altro abbia avuto una rivelazione soprannaturale da Dio; ma solamente può prestarci fede, la quale fede può essere più forte, o più debole, a seconda che quei segni gli appariranno maggiori o minori.

Inoltre, in quanto all' esser obbligati ad obbedire alle leggi soprannaturali, la questione è chiara, perchè se quella legge non è contraria alla legge di natura, la quale è, senza dubbio, legge divina, e ci si impegna di obbedirla, si è obbligati dal proprio atto ad obbedirvi, ma non a credervi, perchè le credenze e i pensieri interni non sono soggetti a comandi, ma solo all' azione di Dio. La fede nelle leggi soprannaturali non significa che si debbano adempire, ma significa solo che si consente con esse, e non è un dovere che si compie verso Dio, ma un dono che Dio offre a chi meglio egli crede. Appare, quindi, sufficientemente chiaro che un suddito, il quale non ha ricevuto una sicura rivelazione intorno al volere di Dio, deve obbedire, come a volere di Dio, al comando dello Stato. Perchè, se gli uomini fossero liberi di prendere per comandamenti di Dio i loro sogni e i loro fantasmi, o quelli di altri uomini privati, nem-

meno due uomini si troverebbero che non dissentissero intorno ai comandamenti di Dio, venendo così anche a disprezzare i comandamenti dello Stato. Si può, dunque, dire che, in tutte le cose non contrarie alla legge morale, cioè alla legge di natura, i cittadini tutti sono obbligati ad osservare come legge divina quella che dallo Stato è dichiarata tale. Infatti, è manifesto che ogni cosa che non è contraria alla legge di natura, può esser fatta legge civile da chi ha il potere sovrano, e non vi è ragione perchè gli uomini debbano sentirsi meno legati ad essa, perchè viene proposta nel nome di Dio. Nè, in alcun luogo del mondo, è permesso agli uomini di pretendere altri comandamenti di Dio, che quelli ammessi come tali dallo Stato e come gli Stati cristiani puniscono quelli, che defezionano dalla religione cristiana, così gli Stati non cristiani quelli, che defezionano dalla loro non cristiana.

Altri distinsero le leggi in fondamentali e non fondamentali. Fondamentale in ogni Stato è quella che, se fosse tolta, condurrebbe alla dissoluzione dello Stato. Perciò, unica legge fondamentale di uno Stato è quella per cui i sudditi, ognuno in particolare e tutti insieme, si obbligano a prestare obbedienza alla persona dello Stato, cioè a colui che ha il potere sovrano. Non fondamentale è quella legge, che, se fosse tolta, non porterebbe con sè la dissoluzione dello Stato, come sono le leggi che riguardano le controversie tra sudditi e sudditi.

Intorno alla divisione delle leggi, può bastare quanto s'è detto.

VI. *Legge e dritto.*

Trovo adoperate dagli scrittori le voci *legge* e *dritto* per significare la stessa cosa, ma ciò non deve essere. Dritto, infatti, è libertà, e, propriamente, quella che ci vien lasciata dalle leggi civili. Al contrario, legge civile è obbligo, il quale ci toglie o ci limita la libertà, che dalla legge di natura ci è stata data. Per natura, infatti, ad ognuno è stato dato il dritto di usare a proprio arbitrio le proprie forze e le proprie facoltà; ma la legge civile ci tolse tale dritto, in tutti i casi in cui la protezione della legge può con sicurezza opporre un freno. *Legge* e *dritto,* perciò, sono tanto differenti, per quanto sono differenti obbligazione e libertà.

CAP. XI

I delitti, le difese, le attenuanti

I. *Concetto di colpa.*

Nella trasgressione di una legge non solo vi è la colpa, ma anche il disprezzo verso il legislatore, e questo deve essere ritenuto come una violazione di tutte le leggi. Colpa, dimodochè, è non solo ciò che è stato fatto, detto o trascurato contro la legge, ma anche la stessa intenzione o lo stesso proposito di trasgredirla, perchè il proposito di violare la legge è già un'offesa ad essa, che impone di essere osservata.

Se qualcuno, tuttavia, vedendo i beni, i servi, la moglie di un suo prossimo, immagina di

possederle senza alcuna intenzione di impadronirsene con la forza o con la frode, non è colpa, nè una infrazione del precetto che dice: « Non desiderare la roba e la donna d' altri ». Nè è colpa il piacere che può sentire un uomo nell' immaginare o nel sognare la morte di un nemico, dalla vita del quale egli non si aspetta che male.

Colpa è il risolversi a mettere in esecuzione qualche atto che tende a ciò, perchè il solo dilettarsi della finzione di cosa che si vorrebbe fosse reale, è un sentimento così proprio della natura dell' uomo che fargliene colpa sarebbe lo stesso che fargli colpa di essere uomo. L' opinione, perciò, di coloro che dicono essere i primi moti dell' animo colpevoli, mi sembra troppo severa, sia per sè, che per gli altri.

II. *Concetto di delitto.*

Delitto è quella colpa che costituisce un' infrazione alla legge, e consiste nel fare ciò che la legge vieta, o nel non fare ciò che la legge comanda. Ogni delitto è una colpa, ma non ogni colpa è un delitto. Voler rubare od uccidere è una colpa, anche se l' intenzione di rubare ed uccidere non si sia mai palesata con fatti o con detti, perchè, da Dio, che legge nei sentimenti degli uomini, può essere imputato a peccato, ma dagli uomini l' intenzione, finchè non apparisce per qualche cosa detta o fatta, non può essere accusata e chiamata delitto. Questa distinzione ammettevano i Greci con le voci *ἁμάρτημα* ed *ἔγκλημα* o *αἰτία*, delle quali la

prima, che è traduzione di colpa, significa trasgressione ad una legge qualunque, mentre le altre due, che sono traduzioni di delitto, significano quella colpa, di cui un uomo può chiamare reo un altro. Ma per le intenzioni, come quelle che non si manifestano con atti esterni, non vi è luogo ad accusa. Similmente i latini con la parola *peccatum*, ossia colpa, significano una qualunque trasgressione alla legge, ma con la parola *crimen*, invece, che deriva da *cerno*, (vedo, o percepisco), significano solo quelle colpe viste e giudicate dal giudice, e, quindi, non semplici intenzioni.

III. *Legge civile e delitto.*

La relazione, tra colpa e legge e tra delitto e legge civile, essendo questa che si è designata, si può trarre come conseguenza:

I. Dove non è legge, non è colpa. Ma, poichè la legge di natura è eterna, la violazione di essa, come l'iniquità, l'ingratitudine e la trasgressione di tutte le virtù morali, è sempre una colpa.

II. Cessando le leggi civili, cessano i delitti, perchè, non rimanendo altra legge, se non quella naturale, non vi può essere accusa, in quanto che ogni uomo è giudice di se stesso, accusato solo dalla propria coscienza ed assolto dalla probità della propria intenzione. Quindi, se la sua intenzione è retta, l'azione non può essere colpa; se l'intenzione non è retta, l'azione è colpa, ma non delitto.

III. Cessando il potere sovrano, cessa anche

il delitto, perchè il giusto e l'ingiusto, senza lo Stato e il potere sovrano, a causa del dritto di tutti contro tutti, è nullo.

IV. *Legge di natura e delitto.*

I delitti sono originati principalmente da tre cause: da un vizio dell'intelletto, che è l'ignoranza, da imperizia di ragionamento, che è l'opinione errata, e dalla forza di passioni. L'ignoranza, poi, può essere, o della legge, o del legislatore, o della pena. L'ignoranza delle leggi di natura non scusa nessuno, perchè si suppone che ognuno, il quale abbia raggiunto l'uso di ragione, per lo meno conosca che non deve fare ad altri ciò che non vorrebbe fosse fatto a se stesso. Perciò, dovunque egli andrà, se farà qualche cosa contraria a tale legge, commetterà un delitto. Se, a modo d'esempio, qualcuno, venendo dalle Indie in questi nostri luoghi, cominciasse a predicare la sua religione contro la nostra, commetterebbe un delitto e potrebbe essere giustamente punito, non solo perchè la sua dottrina è falsa, ma perchè fa una cosa, che non sopporterebbe di buon animo in un altro, che, venuto di fuori, nel suo paese tentasse di estraniare gli animi dei suoi concittadini dalla propria religione, sollecitandoli e convincendoli per la nuova. L'ignoranza, però, della legge civile sarà giustificata in uno straniero, finchè non gli sarà fatta conoscere, perchè nessuna legge civile può obbligare prima che sia fatta conoscere.

Egualmente, se la legge civile del proprio Stato non è tanto divulgata e un suddito la

viola, ignorandola, se la sua azione non è contraria alla legge di natura, allora l'ignoranza sarà una scusa valida, ma, in altri casi, l'ignoranza non potrà scusare.

V. *Potere sovrano e delitto.*

Se qualcuno, ignorando il potere sovrano del luogo ove risieda, faccia offesa all'autorità dello Stato, non potrà trovar scusa, perchè non gli può esser concesso di ignorare il potere, da cui qualche volta è stato, od è attualmente protetto.

L'ignoranza della pena, quando la legge è promulgata, non scusa nessuno, perchè, nel violare una legge, la quale, senza una pena, non sarebbe legge, ma parola vana, si deve supporre una pena, anche se non si conosca quale essa sia. Difatti, chi compie volontariamente una azione, ne accetta tutte le conseguenze; ma la punizione, in ogni Stato, è una conseguenza della infrazione alla legge, e, se essa è stata determinata dalla legge, ognuno vi è soggetto, in caso contrario, cadrebbe soggetto ad una qualsiasi punizione arbitraria. Perchè è giusto che, chi reca offesa, senz'altra limitazione che la propria volontà, sia tenuto a subire una pena, senz'altra limitazione che la volontà di colui, la cui legge è stata violata.

VI. *I difetti di ragionamento e i delitti.*

Da difetti di ragionamenti, ossia da errori, spesso gli uomini sono indotti a violare le leggi in tre modi:

1. Per suggestione di falsi principî. Così, per esempio, se, dall'osservare che, in tutti i luoghi e in tutti i tempi, le azioni ingiuste sono state spesso giustificate dalla forza e dal successo di chi le ha commesse, e, che, tra gli uomini, alle volte, solo i più deboli e i più sfortunati sono considerati colpevoli e delinquenti, si volesse dedurre, come principio, che la giustizia è una parola vana. Se principî di questo genere fossero accettati, nessuna azione potrebbe, in se stessa, essere considerata per un delitto, ma potrebbe divenir tale, non in base alla condanna della legge, ma in base alla poca fortuna di chi l'ha commessa, ed un'azione, quindi, sarebbe virtuosa o viziosa, a seconda del capriccio del caso e, secondo tali criteri, si potrebbe dire che Mario commise un delitto, Silla compì un'azione meritoria e Cesare, pur essendo identiche le leggi, commise ancora un delitto, perturbando la pace dello Stato romano.

2. Per suggestione di falsi predicatori, che, piegando a proprio vantaggio l'interpetrazione delle leggi divine, sia naturali che positive, le mettono in dissidio con le leggi civili e con la tranquillità del popolo e insegnano ai cittadini certe dottrine, che giustificano la resistenza alla religione, al dritto naturale e al dritto civile.

3. Per errate deduzioni da principî veri. Ciò accade, pel solito, agli uomini che hanno fretta e che si fanno prendere dalla smania di concludere e giustificare ad ogni costo quel che fanno. Così fanno quelli che hanno esagerata stima di sè, i quali credono che le cose di questa vita richie-

dono, non lungo tempo e profonda riflessione, ma solo una comune esperienza e una normale disposizione naturale, di cui tutti si credono forniti, mentre la conoscenza del giusto e dell' ingiusto, che non è cosa di poca difficoltà, nessuno può dire di averla acquistata senza un lungo e profondo studio.

VII. *Le passioni e i delitti.*

Tra le passioni, quelle, che più potentemente persuadono e incitano ai delitti, sono l' ira, l' avarizia e ogni altro genere di cupidigia più smodata, senza parlare poi della speranza, perchè nessuno commetterebbe alcun delitto, senza che nutrisse alcuna speranza di impadronirsi di un qualsiasi bene. Ma la passione, che più frequentemente è causa di delitti, è la vanagloria, cioè una sciocca ed eccessiva stima di sè, come se il valore di ciascuno fosse effetto del proprio ingegno, delle proprie ricchezze, del proprio sangue, o di qualche altra dote naturale, e non del volere di chi ha il potere sovrano. Così alcuni, che hanno una grande e falsa stima della propria saggezza, si arrogano il dritto di criticare le azioni e discutere l' autorità di chi ha il governo della cosa pubblica, perturbando la vita pubblica e commettendo un delitto che mai il maggiore.

Tra le passioni, quella che meno spinge gli uomini a violare le leggi, è il timore, anzi è la sola che contribuisce a farle osservare. Tuttavia, alle volte, il timore induce al delitto.

Difatti non ogni timore giustifica l'azione, a cui esso spinge, ma solo quel timore, che riguarda un danno corporeo e che si può chiamare timore corporeo e da cui l'uomo non può liberarsi, se non con l'azione. Se un uomo, per esempio, è minacciato di morte immediata e ferisce o uccide chi lo ha assalito, non commette delitto, per la ragione che nessuno, quando si è costituito lo Stato, ha rinunziato alla difesa della sua vita e della sua persona, pei casi in cui la legge non può giungere a tempo per aiutarlo. Invece, se uccido un uomo, perchè argomento, dalle sue azioni e dalle sue minacce, che vuole uccidere me e, tuttavia, potrei invocare per me la difesa del potere sovrano, allora commetto un delitto.

VIII. *Giustificazioni di delitti.*

I delitti, dunque, possono avere differenti cause e possono non essere, al contrario di quanto sostenevano gli Stoici, della stessa forma e colpabilità. Si prestano non solo a giustificazioni, in modo che quello che sembrava un delitto, può provarsi che non sia più tale ; ma anche a mitigazione, in modo che il delitto, che sembrava grande, non è che di poca importanza, perchè, quantunque ogni delitto abbia il nome di ingiustizia, come ogni deviazione dalla linea retta è una sinuosità, secondo dicevano gli Stoici, tuttavia non se ne deve inferire che tutti i delitti siano ingiusti, come non tutte le linee curve sono, nello stesso modo, curve ; il che non con-

siderando gli Stoici, ritennero un gran delitto uccidere una gallina, contro la legge, egualmente che uccidere un padre. Ciò che giustifica pienamente un fatto e gli toglie, addirittura, la natura di delitto, non può essere niente altro che ciò che, contemporaneamente, toglie l'obbligo di legge, perchè il fatto commesso una volta contro la legge, per colui il quale è obbligato ad osservare la legge, necessariamente è un delitto.

Il non aver potuto conoscere la legge, scusa completamente, in quanto che la legge, in questo caso, è come se non esistesse ancora. Ma se il non conoscere la legge dipende da mancanza di diligenza nell'informarsene, ciò non costituisce scusa, perchè si suppone che un qualunque uomo, il quale ha ragione sufficiente per amministrare i propri beni, non manchi di mezzi per conoscere le leggi di natura, a rendersi conto delle quali basta la sola ragione, che già egli mostra di possedere. Le offese alle leggi naturali sono scusabili solo nei fanciulli e nei pazzi e l'impossibilità di conoscere la legge può costituire scuse solo in certe determinate condizioni, come nello stato di prigionia, o per il terrore e il pericolo di una morte imminente, e per la mancanza di alimenti. Anche l'azione compiuta per mandato può essere scusata, perchè nessuno deve far cadere l'accusa di un'azione propria su di un altro, che è il suo strumento, ma ciò non scusa verso una terza persona, che è stata offesa, perchè, nel violare la legge, l'autore e l'attore sono insieme da considerarsi colpevoli. Se, però, chi comanda di fare un'azione

contraria alla legge, ha il potere sovrano, l'azione è giustificata e anzi, in certi casi, tale comando del sovrano, può rappresentare l'abrogazione di quella legge particolare, nel cui ambito ricadeva quel fatto particolare.

IX. *Gradi di delitti.*

I gradi del delitto si possono determinare variamente, in base: 1. alla causa, cioè la maggiore o minore malignità del movente; 2. all'esempio, cioè l'influenza maggiore o minore del contagio sociale; 3. al danno, cioè gli effetti particolari più o meno dannosi; 4. alle circostanze di tempo, di luogo e di persone.

Una stessa azione fatta contro legge, se è originata da presunzione di forza, di ricchezze o di amicizie, su cui, fondandosi, si resiste ai pubblici ministri, è un delitto più grande che, se fosse determinato dalla speranza, per il colpevole, di non essere scoverto o di fuggire, perchè, la presunzione dell'impunità, ottenuta mediante la forza, è la causa, donde nasce il disprezzo verso tutte le leggi, mentre il timore del danno, che, pel solito, produce la fuga, rende l'uomo più ossequente.

Colui, il cui errore nasce dall'autorità di un Dottore o di un interpetre autorizzato di leggi, ha minor colpa che colui, il quale commette lo stesso errore per proprî principi e in forza dei proprî ragionamenti. Similmente, se un fatto è stato costantemente punito in altri uomini, è un

delitto più grande che se vi fossero stati molti esempî precedenti di impunità.

Quel delitto, che è prodotto da una passione subitanea, è di minore gravità che quello prodotto da lunga riflessione, perchè, in quel caso, v'è luogo ad attenuanti per la comune debolezza della natura umana, ma, nell'altro caso, cioè con la premeditazione, il colpevole, avendo usato circospezione, avendo tenuto presente la legge, la punizione e le conseguenze di tal fatto nella società, mostra che, nel commettere un delitto, ha disprezzato la legge e l'ha posposta al proprio appetito. Nulladimeno, non vi è nessuna passione tanto improvvisa che possa scusare totalmente, perchè il tempo, che intercede tra la conoscenza della legge e l'esecuzione dell'azione delittuosa, sarà considerato come tempo di deliberazione; giacchè ognuno, con la meditazione sulle leggi, dovrebbe correggere l'irregolarità delle sue passioni.

Dove la legge è pubblicamente e assiduamente letta e spiegata dinanzi al popolo, il delitto è anche più grave che ove i sudditi son lasciati senza tale insegnamento e devono ricercarlo con difficoltà, con incertezza, con l'abbandono delle proprie occupazioni, dagli uomini privati.

Gli atti, che la legge espressamente condanna, se, dal legislatore, con manifesti segni, sono approvati, sono meno delittuosi che se fossero egualmente condannati dalla legge e dal legislatore.

Per esempio, la legge condanna i duelli, ma

colui che rifiuta il duello è sottoposto al disprezzo e, talvolta, dal sovrano stesso è stimato indegno di avere una carica o una promozione. Se egli, quindi, accetta il duello, per la considerazione che tutti gli uomini, giustamente, cercano di acquistarsi la buona opinione di coloro, che hanno il potere sovrano, a ragione non può essere rigorosamente punito, in quanto che, una parte della sua azione delittuosa, può essere addebitata a chi ora applica la legge.

Considerando i delitti in rapporto al danno che arrecano, quando un' azione ridonda a danno di molti, è più delittuosa che nel caso in cui danneggia pochi; così se danneggia, non solo nel presente, ma nel futuro.

Inoltre i delitti sono più grandi, in proporzione dello scandalo che producono: così, sostenere dottrine contrarie alla religione dello Stato è un delitto maggiore in un predicatore, che in un uomo privato: egualmente, sostenere dottrine contrarie allo Stato e alle sue leggi è un delitto più grave in un uomo di legge o che abbia reputazione di saggezza che in qualsiasi altro.

Azioni ostili all' ordinamento dello Stato sono più delittuose che le stesse commesse contro privati cittadini, perchè il danno, in sè, si estende non più a pochi, ma a tutti i cittadini.

Egualmente, i delitti, che tolgono efficacia ai giudizi pubblici, sono più gravi che le offese fatte ad una o a poche persone: così, ricevere danaro per una falsa sentenza o falsa testimonianza, è delitto più grave, che ingannare, in altro modo, un uomo, con la stessa somma di

danaro. Per la stessa ragione, il peculato è un delitto più grave che il furto o la frode ad un privato, perchè, nel peculato, si ruba il danaro pubblico, e ciò significa rubare molti in una volta.

L'usurpazione di un pubblico ministerio, a mezzo della contraffazione di pubblici sigilli e del pubblico conio, è un delitto maggiore che contraffarne di privati.

Dei delitti contro i privati sono più gravi quelli, il cui danno è più sensibile. Quindi, l'uccidere è più grave che una semplice offesa: la mutilazione è più grave che la perdita dei proprî beni: la perdita dei beni, con minaccie di morte e con ferite, è più grave che con furto clandestino. La violazione della castità è più grave, se compiuta con la forza che con la frode: è più grave anche se è compiuta in una maritata o se in una nubile.

Anche i delitti contro i privati sono più o meno gravi, secondo la persona, il tempo e il luogo: così, uccidere un genitore è azione più delittuosa che uccidere un'altra persona: rubare un povero è più grave che rubare un ricco: un delitto commesso in un tempo e in un luogo dedicato a particolare devozione è più grave che se fosse commesso in altro tempo e luogo.

Infine è da considerare che, siccome in quasi tutti i delitti, v'è un'offesa fatta non solo all'uomo privato, ma anche allo Stato, lo stesso delitto, quando l'accusa viene fatta da parte della persona dello Stato, si chiama delitto pubblico e i processi dei delitti pubblici, si dicono giudizî pubblici.

CAP. XII

Le pene e le ricompense

I. *Concetto di pena e dritto di punire.*

La pena è un male inflitto dall'autorità pubblica al trasgressore della legge, a fine di conformare, col terrore di essa, la volontà dei sudditi all'obbedienza.

Prima che da questa definizione deduca alcuna conseguenza, è necessario rispondere ad un quesito di non lieve importanza, cioè donde deriva il dritto di punire, per qualsiasi caso, un suddito. Infatti, da quanto si è detto prima, si suppone che nessuno sia obbligato, per patto, a non opporre resistenza alla violenza e, quindi, non può supporsi che alcuno dia ad altri il dritto di esercitare la violenza contro la sua stessa persona.

Nel fondare lo Stato ognuno depone il dritto di difendere gli altri, ma non abbandona quello di difendere se stesso; si obbliga, inoltre, di prestare aiuto a chi ha il potere sovrano per punire un altro, ma non per punire se stesso. Ma stabilire di dare aiuto a chi ha il potere sovrano, non è dargli il dritto di punire, ed è, quindi, manifesto che il dritto di punire che ha lo Stato, o chi ne rappresenta la persona, non è fondato su di una concessione o su di una grazia e favore dei sudditi. Ma si è anche sopra mostrato che, prima della costituzione

dello Stato, ognuno, per natura, aveva il dritto su di ogni cosa che credeva necessaria alla propria conservazione: come, sottomettere, nuocere, uccidere ognuno a tal fine. Questo è il vero fondamento del punire che ha lo Stato, perchè i sudditi non han dato a chi ha il potere sovrano quel dritto, ma solamente nel cedergli i propri, gli hanno conferito il potere di servirsi del suo dritto, nel modo che credesse più opportuno alla conservazione di tutti: dimodochè quel dritto non costituì una concessione, ma un abbandono fatto a lui ed a lui solamente e, ad eccezione dei limiti fissati dalla legge naturale, in maniera così completa, come era nella genuina condizione di natura e della guerra di tutti contro tutti.

Dalla definizione della pena deduco:

In primo luogo, nè le offese, nè le vendette dei privati possono propriamente chiamarsi pene, in quanto che non procedono dall' autorità dello Stato.

In secondo luogo, essere negletto e non preferito dal potere pubblico, non costituisce una pena, per il suddito, perchè non gli viene inflitto nessun nuovo danno, ma viene lasciato nello stato in cui era prima.

In terzo luogo, il danno inflitto dall' autorità pubblica, se non è preceduto dalla condanna pubblica, non ha il nome di pena, ma è un fatto ostile, perchè il fatto che si punisce deve essere prima provato e giudicato dall' autorità pubblica.

In quarto luogo, il danno inflitto da chi ingiustamente usurpa il potere sovrano, o da chiunque altro, senza l' autorità dello Stato, non

è pena, ma fatto ostile, perchè le azioni di chi illegittimamente esercita il potere sovrano non hanno per autore la persona condannata ed in conseguenza, non hanno carattere di pubblica autorità.

In quinto luogo, il danno inflitto, senza il proposito di correggere i sudditi, non è pena, ma azione ostile, perchè è essenziale alla pena che, col terrore, valga a disporre i sudditi alla obbedienza.

In sesto luogo, se da certe azioni naturalmente derivano dei danni, come quando qualcuno, nel voler far violenza ad un altro, è lui ferito od ucciso, o come quando cade malato per aver compiuto qualche azione illecita, tale danno, quantunque, per rispetto all' Autore della natura, Dio, bene possa dirsi pena divina, tuttavia, rispetto agli uomini, non può essere designato col nome di pena, perchè non è stato inflitto dall' autorità civile.

In settimo luogo, se il male inflitto è minore del beneficio che consegue al male commesso, quel male non è compreso nella pena, perchè è piuttosto il prezzo o il riscatto del delitto, che la pena. Essendo fine della pena la correzione dei sudditi, se la pena contiene di danno o di molestia meno di quanto di piacevole possa contenere il delitto, si ha un effetto contrario.

In ottavo luogo, se una pena è prescritta e determinata dalla legge stessa e, dopo il delitto commesso, si infligge una pena maggiore, l' eccesso di pena non è da ritenersi come atto ostile. Essendo, infatti, scopo delle punizioni non la vendetta, ma il terrore, ed il terrore di

una pena maggiore non ancora conosciuta venendo tolto via dalla determinazione di una pena minore, quella addizione o aggiunta di pena non è pena. Ma dove la legge non prescrisse alcuna pena, ivi qualunque danno, dallo Stato, viene inflitto, esso ha la natura di pena, perchè colui che infrange una legge, per la cui infrazione meriterebbe una pena, che, però, non ancora è stata determinata, deve aspettarsi una pena indeterminata, ossia arbitraria.

In nono luogo, il male inflitto per un' azione non ancora vietata dalla legge, non è pena, ma fatto ostile. Infatti, prima della esistenza della legge, non ha potuto esservi violazione della legge ; la pena, invece, suppone che il fatto provato e giudicato costituisca violazione di legge.

In decimo luogo, un male inflitto alla persona che rappresenta lo Stato, non è una pena, ma un atto ostile, in quanto che è nella natura della pena, che sia essa inflitta dalla pubblica autorità, cioè dall' autorità della stessa persona dello Stato.

In ultimo, un male inflitto a chi è nemico dichiarato non può essere compreso sotto il nome di pena, perchè i nemici non sono da considerarsi sudditi o cittadini. Quantunque siano stati per lo innanzi sudditi, tuttavia se, poi, si sono dichiarati nemici, non come sudditi, ma come nemici devono subire la pena. Da questo ne consegue che, se un suddito con fatti o con parole abbia offeso l' autorità del rappresentante dello Stato, qualunque sia la pena prescritta, per legge, ai delitti di lesa maestà, a ragione, può esser punito con pena arbitraria, come un

nemico, come se si fosse dichiarato nemico dello Stato.

II. *Diverse specie di pene.*

Le pene sono divine o umane. Delle divine parleremo più appropriatamente in altro luogo. Le umane sono quelle che si infliggono per la autorità di un uomo, e sono, o corporali, o pecuniarie, o l'ignominia, o la prigionia, o l'esilio, o una pena mista. La pena corporale è quella che si infligge sul corpo, secondo la determinazione di chi l'infligge, come le sferzate, le ferite e la privazione di quelle cose, che prima il corpo poteva godere.

Di queste pene alcune sono capitali, altre minori. Capitale è la pena di morte, sia semplice o con tormenti. Pene minori sono le battiture, le ferite, la prigionia ed ogni altra afflizione del corpo, che, in sè, non sono da considerarsi come pene letali, e, se, per qualche imprevisto accidente, ne segue la morte, non sono da considerarsi come pene capitali.

Pena pecuniaria è la privazione non solo di una somma di danaro, ma anche di qualunque altra cosa o bene commutabile in danaro.

L'ignominia è l'inflizione di un male, a cui lo Stato ha apposto una nota disonorante, oppure la privazione di un bene, che lo Stato ha concesso in segno di onore.

La pena della prigionia è una qualunque privazione di libertà corporale, la quale lo Stato può applicare a proposito di un delitto per due ragioni: la prima, per custodire uno che è

accusato, l'altra per punire uno che è condannato. La prima non è una vera pena, perchè nessuno può essere giustamente punito, se prima non sia sottoposto a giudizio, perciò, qualunque male si infligge ad uno in questo stato di prigionia, prima che sia ascoltato e processato, se è di più di quanto è necessario alla custodia sola, è contro le leggi di natura: l'altra è vera pena, perchè viene inflitta dallo Stato per un'azione delittuosa, su cui il reo è stato ascoltato e giudicato.

L'esilio è la pena con cui si condanna un suddito ad uscire dal dominio di uno Stato, o per un tempo determinato, o per sempre. Per sua natura, senza altre circostanze, non sembra una pena, ma piuttosto un sotterfugio, o un pubblico comando di evitare la pena col fuggire. Una pena di tal genere il sapientissimo Cicerone dice che, nello Stato, a Roma, non fece mai parte delle leggi romane, e l'esilio lo chiama il rifugio di tutti i cittadini in pericolo. Infatti, se, chi va in esilio, è lasciato libero di godersi i suoi beni e i suoi redditi, egli soffre il solo cambiamento di cielo o di aria, il che non è pena, nè tende all'utilità dello Stato, che è lo scopo delle pene, ma piuttosto al danno. Infatti chi è espulso dallo Stato diventa un fuoruscito e un nemico legale dello Stato; ma, se è mandato in esilio, e, contemporaneamente, è privato dei suoi beni, allora la sua punizione si deve annoverare tra le pene pecuniarie.

Le punizioni inflitte a sudditi innocenti, sia gravi o lievi, sono tutte contrarie alla legge di natura e sono degli atti ostili, perchè la

pena è soltanto di coloro che commisero azioni delittuose.

Ma l'inflizione di un qualunque male ad un innocente, che non è suddito, se si fa senza violazione di un precedente patto, se infine si fa perchè se ne giovi lo Stato, non è una infrazione alla legge di natura. Tutti gli uomini, o sono sudditi, o sono nemici o, per un patto precedente tra gli Stati, sono amici. Ma contro coloro che sono giudicati dallo Stato per nemici, dai quali si può aspettare ogni danno, è lecito far guerra, in cui nè la spada giudica, nè il vincitore distingue, come per il tempo passato, tra nocenti ed innocenti, nè accorda perdono, se non fino a quando conduca alla salute e utilità dei cittadini. Di qui risulta manifesto che la vendetta può lecitamente estendersi a quei sudditi che hanno negata l'autorità dello Stato, e, non solo ad essi, ma anche ai loro posteri, fino alla terza e quarta generazione, non ancora esistenti e per conseguenza innocenti del fatto commesso dai loro padri, perchè la natura di tale delitto consiste in questo, che essi rinunziano al regime dello Stato, e, cioè, si professano nemici dello Stato. Coloro che così agiscono, possono, a ragione, essere puniti, non come sudditi, ma come nemici.

III. *Concetto e natura di premio.*

Si suol dire premio ciò che si dà, o per favore, o per contratto. Quando si dà per contratto prende il nome di mercede ed è un beneficio dovuto per un bene fatto o promesso. Quando

si dà per favore o gratuitamente, è un beneficio derivante dalla grazia di colui che lo dà, affine di incoraggiare gli altri cittadini ad operar bene in servizio dello Stato e, propriamente, si chiama premio e differisce dalla mercede, la quale è dovuta. Benchè tutti i cittadini sieno tenuti a servire lo Stato, anche senza mercede e posponendo i loro affari privati; tuttavia ciò non è imposto loro per legge di natura, o per l'istituzione dello Stato, ma solo se lo Stato non possa diversamente esser difeso, perchè si suppone che il Sovrano possa far uso equamente delle fortune di tutti i cittadini, a mezzo di cui, coloro che difendono lo Stato, debbano esser remunerati, avendo abbandonate le proprie fortune, allo stesso modo dell'ultimo dei soldati che può domandare la mercede della milizia, come dovuta per dritto.

Delle mercedi, alcune sono certe e sono pagate dal tesoro pubblico, altre incerte e derivano dall'esecuzione di un incarico ricevuto.

Fin qui ho discorso della natura dell'uomo, che la superbia e le altre passioni forzarono a sottomettersi ad un governo e della ingente potenza del rettore di tal governo, il quale ho paragonato a quel grande Leviatano, di cui, nel capitolo XLI di Giobbe, dice Dio: « Non vi è potere sulla terra che si può paragonare al suo. Fu fatto in modo da non poter aver timore. Vede tutte le cose più eccelse al di sotto di se stesso ed è il re di tutti i figli della Superbia ». Ma poichè è mortale e, come tutte le cose terrene, soggetto a corruzione, e perchè ha da temere da colui che è in cielo, sebbene

in terra da nessuno, e alle leggi di lui deve obbedire, dirò, nei due capitoli seguenti, delle malattie e delle cause della sua morte e delle leggi di natura a cui è obbligato ad ubbidire.

CAP. XIII

I mali che indeboliscono lo Stato e tendono alla sua dissoluzione.

I. *L'imperfetta costituzione, causa fondamentale della dissoluzione dello Stato.*

Quantunque nulla sia immortale di ciò che i mortali fanno, tuttavia se gli uomini si facessero guidare dalla ragione, che essi pretendono di avere, potrebbe essere costituito uno Stato così forte, da esser sicuri che non finirebbe almeno per mali interni, perchè, se guardiamo alla natura e al fine della sua istituzione, apparirà esser esso destinato a durare quanto il genere umano, o quanto le leggi di natura e la stessa giustizia, da cui prese la vita. Quante volte, perciò, uno Stato si dissolve non per la violenza esterna, ma per i disordini interni, la colpa è di coloro che l'hanno istituito.

Gli uomini stanchi del guerreggiarsi e del dilaniarsi tra loro, liberamente desiderano di stabilirsi in un unico edificio, ma, essendo incapaci di fare leggi adatte, su cui regolare le proprie azioni, non avendo la pazienza e l'umiltà di recidere le rudi e moleste emergenze della loro attività sconfinata e senza regole, non

possono, senza l'opera di un espertissimo architetto, essere composti e organizzati in uno Stato che sia duraturo e non minacci di opprimere, con la sua ruina, o loro stessi, o i loro posteri.

Tra i mali di uno Stato sono da porsi, in primo luogo, quelli che sono originati da una imperfetta costituzione, e sono simili a quelle malattie del corpo umano, le quali derivano da una generazione viziata.

Di queste malattie una consiste in questo, che, spesso, colui il quale cerca di acquistare un reame, si contenta di un potere minore di quel che si richiede necessario alla salute dello Stato. Allora accade che l'esercizio trascurato del potere, se per la salvezza pubblica si tenta ristabilirlo, sembra un atto ingiusto e provoca molti sudditi a ribellarsi, alla prima occasione, allo stesso modo dei fanciulli, derivati da genitori infermi, destinati, o a morte prematura, o a curare la loro debolezza organica, in modo che siano espulsi dall'organismo gli umori nocivi. Spesso i supremi governanti rinunciano a qualche dritto necessario alla loro funzione e non sempre lo fanno per ignoranza, ma spesso per il fatto che hanno la speranza di poter riprendersi quei dritti, quando vogliono, a loro arbitrio. Sbagliano, però, perchè coloro, tra i sudditi, che si saranno loro ribellati, saranno sostenuti contro di essi dagli altri Stati, i quali, difficilmente, senza approfittarne, faranno passare le opportunità di indebolire i vicini, per la salute dei proprî cittadini. Così l'Arcivescovo Tommaso di Canterbury fu sostenuto dal papa contro Errico II, perchè Guglielmo il Conquistatore aveva promesso con

giuramento che non avrebbe violato le libertà della Chiesa. Allo stesso modo i baroni, il cui potere fu accresciuto da Guglielmo secondo, ribellatisi contro re Giovanni, furono sostenuti dalla Francia.

Nè questo accade nelle sole monarchie, perchè anche a Roma, (sotto il governo del popolo e del senato romano), dove, nè il Senato, nè il popolo avevano il potere sovrano, nascevano continue sedizioni e guerre civili; da quelle dei Gracchi a quelle di Saturnino, di Mario, di Silla, di Pompeio, di Cesare, nelle quali, infine, rimase abbattuta ed estinta la democrazia romana.

II. *Mali che derivano allo Stato da dottrine e opinioni erronee e sediziose.*

In secondo luogo pongo quei mali che nascono dal veleno di dottrine sediziose, delle quali la prima è che qualsiasi suddito possa essere giudice delle azioni buone e cattive. Questo è vero allo stato di natura, quando non ancora vi sono leggi civili, e, anche in un governo civile, per azioni e per casi che nessuna legge proibisce. In ogni altro caso è manifesto che la legge civile è la misura del bene e del male e che il giudice è colui che ha il potere sovrano. Da questa falsa dottrina deriva che i cittadini apprendono che si possano giudicare e porre in discussione gli ordini dello Stato, che si possa ad esso ubbidire o disubbidire, a proprio arbitrio; e così lo Stato si scinde in fazioni e rimane indebolito.

Un' altra dottrina che distorna dall' obbedienza

in una società civile è che, qualunque cosa un suddito fa contro la sua coscienza, è un male, la quale dottrina deriva da questo, che gli uomini fanno se stessi giudici del bene e del male. La coscienza e il giudizio di un uomo sono la stessa cosa e tutti e due possono essere erronei. Perciò, mentre chi non è sottoposto ad alcuna legge civile, pecca agendo contro coscienza, perchè non ha altra norma nelle sue azioni che la sua propria ragione, diversamente avviene per chi vive in uno Stato e spontaneamente, da per sè, si è già sottomesso alla legge civile: qui, per ciascun cittadino, la legge è da ritenersi come la coscienza da cui bisogna farsi guidare. Diversamente, in tanta varietà di coscienze e di opinioni, necessariamente lo Stato cadrebbe in balia di scissioni e nessuno ubbidirebbe a chi ha il potere sovrano, se non fino a che, a suo proprio parere, gli sembrasse opportuno.

In terzo luogo, comunemente si vuol insegnare che la fede e la santità non si possono acquistare con lo studio e con la ragione, ma che esse ci sono ispirate in modo soprannaturale e ci sono infuse. La qual cosa se fosse ammessa, non vedo perchè ognuno sia tenuto a render ragione della propria fede, o perchè tutti i cristiani non siano profeti, o perchè ognuno non possa preporre la propria ispirazione alle leggi dello Stato; ciò che significherebbe, di nuovo, arrogarsi il giudizio sul bene e sul male e, poste in non cale le leggi dello Stato, presumere se stessi e quanti, tra i privati, mentiscono, essere ispirati in modo soprannaturale,

come atti a dar norme per il governo dello Stato. La fede nasce da discorsi, i quali ci vengono fatti in condizioni che sono tutte predisposte da Dio e tuttavia non sono soprannaturali, ma solo non sono osservabili per la grande loro moltitudine. La fede e la santità, benchè rare, tuttavia non sono miracoli, ma procedono dalla educazione, dalla disciplina, da altre cause naturali, di cui Iddio si serve per operare su coloro, che egli elegge e, a tempo, che egli crede opportuno.

Una quarta dottrina repugnante alla natura dello Stato è quella che sostiene essere il Sovrano soggetto alle leggi civili. È vero che il Sovrano è soggetto alle leggi, ma alle leggi di natura, perchè esse son di natura divina e da nessun uomo e da nessuno Stato possono essere abrogate. Non può esser soggetto a quelle leggi che lo Stato, cioè egli stesso ha fatto. Non sarebbe possibile che si assoggettasse ad altri che a se stesso e, chi è obbligato solamente a leggi sue proprie, è liberissimo. Quelli che vollero ritenere che il Sovrano fosse soggetto, non videro che, così, si doveva ammettere, al di sopra del Sovrano, un altro potere, che avesse la forza di punirlo e al di sopra di questo, un altro e poi un altro, talmente che nessuno Stato potesse aversi che fosse saldo interamente.

Una quinta dottrina, che tende egualmente alla dissoluzione dello Stato, è che ogni cittadino è così assoluto padrone dei propri beni da escluderne il dritto dello Stato. Non neghiamo che ogni cittadino ha verso i suoi beni uno esclusivo suo dritto che esclude quello di tutti

gli altri cittadini ; ma diciamo che l'ha solamente per il potere sovrano, senza la cui protezione, qualunque cosa che egli ha, non l'avrebbe per altro dritto che qualsiasi altro suddito, perchè, allora, tutte le cose apparterrebbero a tutti.

Una sesta dottrina è apertamente contraria alla essenza dello Stato, e sostiene che il potere sovrano si può dividere. Ma, dividere il potere sovrano, non vuol dire altro che dissolverlo, perchè i poteri divisi si distruggono a vicenda.

III. *Mali che derivano allo Stato dagli esempi di altri Stati.*

Come le dottrine erronee, così anche, alle volte, gli esempî degli Stati vicini sogliono disporre gli uomini ai mutamenti della loro attuale forma di governo.

Così il popolo israelita, sull'imitazione delle altre genti, rinnegando Iddio come re, fu spinto a chiedere al profeta Samuele un nuovo re. Così, anche, nella Grecia antica, le minori città erano continuamente turbate dalle sedizioni dei cittadini, dei quali alcuni, imitando i Lacedemoni, domandavano un governo aristocratico, altri, ammirando gli Ateniesi, un governo democratico. Nè dubito che molti dei nostri vedano volentieri la guerra che ora si combatte in Inghilterra ; pensando che niente è più necessario ad aumentare le ricchezze che, sull'esempio dei Batavi, spogliare il re delle sue prerogative, imputando al cambiamento di regime quelle ricchezze che quei popoli si sono procacciate con la propria

industria. Gli uomini, infatti, per loro natura sono portati a desiderare le novità, e, quando vi sono allettati anche per la vicinanza di un popolo, che, così facendo, s'è arricchito, è quasi impossibile, per loro, il non prestare ascolto a coloro che li eccitano a produrre cambiamenti, e, da principio, sono soddisfatti, ma poi rimangono oppressi dai continui disordini che ne derivano, allo stesso modo di quello che avviene, quando un riscaldamento di sangue provoca il prurito e ci laceriamo la pelle con le unghie, perchè non se ne può sopportare il bruciore.

Riguardo alla monarchia, poi, tra le maggiori cause di ribellioni, si può annoverare la lettura dei libri politici e storici che scrissero gli antichi Greci e Romani. Da essi i giovani e tutti gli altri, che non sono ben forniti dell'antidoto di una solida ragione, ricevendo una vivida e gradita impressione di quelle loro imprese guerresche, ne ammirano anche tutte le altre azioni, e la grandezza dei loro Stati la attribuiscono non (come sarebbe stato necessario) alla virtù dei cittadini, ma alla forma popolare del loro governo. Dalla lettura di tali libri è avvenuto che molti uomini hanno appreso ad uccidere il proprio re, perchè, presso quegli scrittori, tali misfatti non sono chiamati con il loro vero nome di atti estremamente delittuosi e infamanti, ma sono invece celebrati con grandi lodi, e il re vien chiamato tiranno. Dalla stessa lettura di questi libri avviene che coloro, che vivono sotto una Monarchia, dicano esser essi senza libertà e come schiavi, mentre quelli, che sono governati con una forma di governo popolare,

credono essi soltanto esser i liberi. A me sembra che nulla può riuscire più dannoso ad una Monarchia, quanto il permettere che libri di questa specie siano pubblicamente letti, senza che da saggi maestri non siano applicati i rimedî adatti, per mezzo dei quali l'azione del veleno di quelle dottrine venga ad essere corretta. A me piace di paragonare tale male alla idrofobia, cioè a quella malattia che è originata dal morso di un cane rabbioso. Allo stesso modo, infatti, di colui, che, morso da un cane rabbioso, è tormentato continuamente dalla sete e tuttavia abborre l'acqua, che sola può sanarlo, così colui, che è infetto di queste opinioni intorno al tirannicidio, non cessa mai di latrare contro la monarchia, e, quantunque non possa esser sanato se non dalla forza di una Monarchia, pur tuttavia, se ha un tal governo, lo abborre per una certa tirannofobia.

IV. *Altre dottrine erronee intorno allo Stato. Indivisibilità di potere spirituale e materiale.*

Come vi furono dottori che insegnarono esservi nello stesso uomo tre anime, così vi sono di quelli che sostennero che, nello stesso Stato, funzionano più anime, cioè più Sovrani, ponendo così un potere supremo contro il potere sovrano, i canoni contro la legge e un'autorità spirituale contro l'autorità civile, e impressionano così con parole e distinzioni, che, in sè, non significano nulla, ma, con la loro oscurità, danno ad intendere che, tra i regni, vi è un altro regno, il regno degli spiriti, ossia delle ombre viventi nelle

tenebre: perciò, secondo essi, in ogni Stato due sono i poteri sovrani. La quale affermazione non può in alcun modo concordare con la vera essenza dello Stato, e la vana distinzione di potere temporale e spirituale non impedisce che si tragga la conseguenza assurda che gli Stati siano due e che ogni suddito sia sottoposto a due padroni. Difatti, se il potere spirituale vendica a sè il dritto di dichiarare che cosa è peccato, per conseguenza arroga anche a sè il dritto di dichiarare che cosa siano le leggi, perchè il peccato o la colpa non è altro che trasgressione di legge. Poichè, poi, anche il potere civile si assume, per sè, il dritto della legislazione, ogni Stato sarebbe obbligato a rimaner soggetto a due signori: il che è impossibile. Dove, dunque, quei due poteri si oppongono l'uno all'altro, nel medesimo stato, sovrasta continuamente il pericolo che deriva dalla guerra civile, da cui infine lo Stato rimarrà, poi, dissolto. Infatti, l'autorità civile, come più visibile ed illuminata dalla più chiara luce della ragione naturale, non può non trarre a sè un gran numero di uomini, e, dall'altra parte, l'autorità spirituale, benchè fondata sulle oscure distinzioni degli Scolastici e su parole prive di senso, tuttavia, perchè il timore, che incutono le tenebre e l'oscurità, è più grande di qualunque altro, non può mancare di attrarre a sè anche un buon numero di uomini, e ciò è sufficiente a turbare se non a distruggere uno Stato. Questo male dello Stato può essere paragonato all'epilessia o mal caduco, nel corpo umano, del quale, chi ne soffriva, era, presso i Giudei,

considerato come un invasato dal demonio. Come in questo male dell' epilessia vi è uno spirito non naturale o normale che agita violentemente i nervi e ne annulla il moto regolare, cagionando quei movimenti anormali del corpo umano, che si sogliono chiamare convulsioni, così anche nel corpo politico, quando il potere spirituale agita i membri di uno Stato col terrore di pene eterne o con la speranza di premî, diversamente o contrariamente al potere civile, che è l' anima dello Stato, e quando, con strane e peregrine parole, soffoca l' intelletto, per conseguenza ne derivano i dissidi tra i cittadini, quasi le convulsioni del corpo umano, e lo Stato, o va a dissolversi in leggi fluttuanti e contradittorie, o viene gettato in un incendio di guerra civile.

V' è anche un' altra dottrina che ammette che vi sia come più di un' anima. Così, il potere di levar moneta, che è la facoltà nutritiva dello Stato, si pone in un' assemblea, il potere di tradurre in atto il comando di tale assemblea, che è la facoltà motrice dello Stato, in un uomo, ed il potere di fare le leggi, che è la facoltà normativa e razionale dello Stato, in un altro organo, formato non solo dai due precedenti, ma anche da un terzo. Ciò danneggia lo Stato, alle volte, per mancanza di buone leggi e, più spesso, per la mancanza del nutrimento necessario alla vita e al moto. Sebbene pochi comprendano che un governo di questa specie non è un unico governo, ma una divisione dello Stato in tre fazioni e sebbene lo chiamino monarchia mista, tuttavia il vero è che, uno Stato così fatto, non è uno Stato indipendente, ma tre

fazioni indipendenti e il rappresentante, non è una sola persona, ma tre persone. Solo nel regno di Dio possono esservi tre persone indipendenti, senza che venga violata l'unità della persona di Dio, ma, nel regno degli uomini, che sono soggetti a tante diversità di opinioni, ciò non può avverarsi e, quindi, se il re rappresenta la persona del popolo, ed un'assemblea rappresenta anche la persona del popolo ed un'altra assemblea rappresenta la persona di una parte del popolo, essi non sono affatto nè una sola persona, nè un solo sovrano, ma tre distinte persone e tre distinti sovrani. Non so a qual male del corpo naturale umano si possa paragonare questa anormalità di uno Stato; ma ho visto un uomo, il quale mostrava un altro uomo, che gli veniva fuori da un fianco, con testa, braccia, petto e stomaco proprî; sè, dall'altro fianco, ne avesse avuto un altro, il paragone sarebbe esatto.

Fino ad ora ho mostrato i mali che procurano allo Stato i danni maggiori e di effetto più immediato, ora voglio mostrare gli altri, che, se non sono così gravi, tuttavia è bene siano conosciuti.

Primo fra tutti questi è la difficoltà di levar moneta per le necessità dello Stato, specialmente al sopravvenire di una guerra. Questa difficoltà nasce da una pretesa che i sudditi hanno intorno all'uso delle loro terre e dei loro beni, che essi credono di loro assoluta proprietà, ad esclusione anche di qualsiasi dritto da parte del sovrano. Da ciò consegue che il potere sovrano, che deve provvedere ai bisogni dello Stato,

trovando, per la riluttanza del popolo, ostacolato il passaggio del danaro al tesoro pubblico, dapprima si restringe, poi, quando gli affari pubblici lo reclamano con forza, si spinge ad espedienti politici, con i quali, ottenendo somme di poco momento e non sufficienti alle esigenze degli affari, è costretto a togliere con la forza quell'ostacolo e ad aprire al danaro la via per il tesoro pubblico, o, in caso contrario, lo Stato deve perire. Questo male si può paragonare ad una febbre intermittente, in cui le parti carnose, essendo ostruite da materie velenose, impediscono che le vene, le quali portano il sangue al cuore, siano sovvenute, come suole avvenire, dalle arterie e, quindi, si ha prima una contrazione e un tremore freddo delle membra, poi un forte ardore e un violento sforzo del cuore, che cerca di aprire il passaggio del sangue attraverso i muscoli, lottando in se stesso, fino a che, o la natura vince e il sangue irrompe e la materia velenosa si scioglie in sudore, o la natura rimane vinta e segue la morte.

V'è inoltre, specialmente in uno Stato a forma democratica, un male che somiglia alla pleurite, e si ha quando le ricchezze pubbliche, scorrendo fuori del loro normale corso, si accumulano in uno o in pochi cittadini, con i monopoli e con gli appalti delle opere pubbliche, allo stesso modo che in una pleurite il sangue, il quale si riversa nelle membrane del petto e vi produce infiammazioni con febbri e acuti dolori.

Anche la soverchia popolarità di un suddito è un male pericoloso per lo Stato, perchè il

popolo, il quale dovrebbe esser regolato dall'autorità del Sovrano e dalle leggi dello Stato, con le lusinghe di un ambizioso, può esser distolto dall'obbedienza alle leggi, per seguire un uomo, di cui non conosce i propositi. Questo è un male più proprio di un regime popolare, che monarchico e di esso abbiamo esempi, in Roma, con Manlio, Mario, Cesare ed altri e, in Atene, con Alcibiade, Pisistrato.

Un'altra malattia dello Stato, specialmente in una monarchia, è la smisurata grandezza di una città, quando per la sua ricchezza, può, da sola, arruolare e mantenere un esercito, ed anche il gran numero delle corporazioni, che sono come Stati minori in uno maggiore, come tanti lombrici negli intestini dell'uomo naturale.

Un male abbastanza molesto è anche la libertà di disputare intorno ai dritti del sovrano, che usano alcuni, i quali si credono degli accorti politici, e, benchè allevati nella feccia del popolo, pure, imbevuti di false dottrine, si immischiano continuamente a discutere delle leggi fondamentali, e rendono inquieto, così, lo Stato. Questi si somigliano a quei piccoli vermi, che i medici chiamano ascaridi.

A questi mali potrebbero essere aggiunti l'insaziabile appetito, o fame canina, di estendere il dominio, del qual male perirono un tempo gli Stati di Atene e di Cartagine, i tumori per le conquiste sfortunate, che, molte volte, è minor male perderle che conservarle, ed inoltre il letargo per inerzia e la consunzione per sregolatezze e per vane spese.

In ultimo, quando in una guerra, o esterna o

intestina, lo Stato rimane vinto, talmente che i sudditi non possono più attendersi protezione, allora lo Stato si dissolve e ogni cittadino è libero di ricercare, a suo arbitrio, la propria protezione. Colui che nello Stato ha il potere sovrano è l'anima pubblica, che dà vita e moto allo Stato e, quando quest'anima è spirata, i sudditi non sono più retti da essa, più di quello che un cadavere possa esser retto da un'anima che è già spirata. Quantunque, infatti, il dritto del sovrano non può essere estinto se non dalla sua propria opera e da sè solo, pur tuttavia l'obbligo dei sudditi vien tolto via per la dissoluzione dello Stato.

CAP. XIV

Doveri del Sovrano rappresentativo

I. *Fine dello Stato e dell' opera di ogni Sovrano.*

Dovere del Sovrano rappresentativo, sia esso un monarca o un'assemblea, è il fine della stessa istituzione della sovranità, cioè la sicurezza del popolo.

Ad essa è obbligato, per quanto più è possibile, dalla legge di natura e ne deve rendere conto a Dio, e a lui solamente. Per sicurezza, poi, del popolo intendo non la sola conservazione della vita dei cittadini, ma anche quei comodi e agi di vita, che ogni cittadino, senza danno e pericolo dello Stato, si sia acquistati. Questo, però, si intende che deve esser fatto, non col pren-

dersi cura degli individui, più di quanto richieda la protezione contro le offese, di cui essi si lamentano, ma con provvedimenti generali, con istruzioni, fondate sulle dottrine e sugli esempi, e con buone leggi, a cui ogni cittadino possa informare le proprie azioni.

II. *Doveri del Sovrano.*

Poichè, tolti via i dritti essenziali alla sovranità, lo Stato si dissolve e ritorna la calamità della guerra di tutti contro tutti, che è il più gran male che possa esservi, è dovere del sovrano rappresentativo di conservare integri quei dritti che gli sono essenziali. Agisce, quindi, contrariamente al suo dovere, se ne abbandona alcuni, oppure li trasferisce ad un altro, perchè chi abbandona i mezzi, abbandona anche il fine, ed abbandona i mezzi quel sovrano che si riconosce soggetto alle leggi civili, rinunzia al potere di supremo giudice, di indire la guerra o di fare la pace, di arruolare soldati, quando e come a lui sembrerà opportuno, di nominare i ministri per la pace e per la guerra, di stabilire quali dottrine sono conformi alla pace e al bene pubblico.

In secondo luogo, è contrario al suo dovere permettere che il popolo ignori i fondamenti e le ragioni di questi dritti essenziali, perchè facilmente i sudditi, per l'ignoranza di queste cose, possono e sogliono essere sedotti alle sedizioni.

I fondamenti, poi, di questi dritti devono essere insegnati con diligenza, perchè essi non trovano

il loro sostegno, nè nella legge civile, nè nelle sanzioni. Una legge civile, difatti, che proibisce la ribellione, ossia la resistenza ai dritti essenziali della sovranità, non è obbligazione, come legge civile, se non in base alla legge di natura che condanna le violazioni di fede. Gli uomini, quindi, devono conoscere questa obbligazione naturale ; in caso contrario non possono rendersi conto su che si fonda il dritto delle leggi civili, che fa il Sovrano, e le sanzioni le considereranno come degli atti di ostilità, dimodochè, quando crederanno di aver sufficiente forza, tenteranno di sfuggirle con altri atti di ostilità.

III. *Principî su cui sono fondati i dritti della sovranità.*

Vi sono alcuni che sostengono non esservi fondamenti, nè principî razionali per provare quei dritti essenziali, che rendono la sovranità assoluta, perchè, se vi fossero, sarebbero stati scoverti almeno in qualche luogo, mentre noi sappiamo che non è esistito nessuno Stato, in cui quei dritti sono stati riconosciuti o rigettati. Ma così si ragiona come un popolo selvaggio, che negasse l' esistenza di principî e di fondamenti per costruire una casa che duri fino a quando durano i materiali, solo perchè esso non ne ha vista mai una in tal modo costruita. Il tempo e l' attività umana producono, di giorno in giorno, nuove conoscenze, e, come l' arte di ben costruire case è fondata su principi osservati da uomini, che hanno a lungo studiato e riflettuto sulla natura dei materiali, sui diversi effetti della

figura e della proporzione, molto tempo dopo che si cominciasse a costruire, così, molto tempo dopo che gli uomini cominciarono a costituire i primi Stati, imperfetti e soggetti a dissolversi, con vigile meditazione, se ne sono scoverti i principî, che ne rendono perpetua la costituzione, a meno che non sopraggiunga una violenza esterna. Se questi principi, che io ho esposti sopra, possano o no servire a tale scopo, io non so; ma certo essi sono quali si trovano nelle Sacre Scritture, come apparirà quando tratterò del Regno di Dio, governato da Mosè, sopra i Giudei, il suo popolo eletto, per antico patto.

Ma dicono di nuovo che, sebbene i principî vi siano, tuttavia il volgo non ha l'intelligenza sufficiente per comprenderli. Volesse il cielo che i ricchi e i potenti fossero meno incapaci del volgo e così anche quelli che sono ritenuti per dotti! Risulta invece, che la difficoltà deriva non tanto dalla difficoltà della dottrina, quanto dalle passioni e dall'interesse di coloro che dovrebbero apprenderla. I potenti non sopportano facilmente un altro potere, che infreni le loro cupidigie, nè i dotti dottrine che scoprano i loro errori, affinchè la loro autorità presso il popolo non rimanga diminuita. Gli animi, invece, degli uomini del volgo, a meno che non siano distolti dai più potenti, o deviati dalle scribacchiature delle opinioni dei dotti, sono come fogli di carta bianca e ricevono qualunque opinione vi voglia imprimere l'autorità pubblica. Nazioni intere saranno condotte a credere nei massimi e difficilissimi misteri della religione,

che sono al di sopra della ragione, e, con l'insegnamento e con l'esortazione, non riusciranno i dotti a far comprendere quelle cose che sono così squisitamente consone con la ragione umana? Risulta, dunque, che non vi è alcuna difficoltà per istruire il popolo intorno ai dritti essenziali della sovranità, che sono le leggi naturali, finchè il sovrano conserva integro il suo potere, all'infuori di quelle difficoltà, che nascono, o da colpa propria, o da colpa di quegli stessi di cui lui si serve nell'amministrazione dello Stato. Perciò, è suo dovere, che i sudditi siano rettamente ammaestrati: nè è suo dovere soltanto, ma è anche suo beneficio che, a preferenza d'ogni altro, contribuisce alla sicurezza sua e dei suoi sudditi.

IV. *Verità intorno a cui i sudditi devono essere ammaestrati.*

Per venire alle dottrine particolari, su cui il popolo deve essere ammaestrato, la prima sarà che i sudditi non amino le forme di regime, che vedono nelle nazioni vicine, più che la forma di governo del proprio Stato, e non desiderino di imitarle, per quanto sia grande la prosperità di tali nazioni, governate diversamente. In ogni Stato, la prosperità o la felicità di un popolo deriva non dalla forma di governo aristocratico, democratico, o monarchico, ma dalla concordia e dalla obbedienza dei cittadini. In ogni forma di governo, tolta via l'obbedienza e la concordia dei cittadini, non solo cesserà la prosperità, ma, in breve tempo, avverrà la dissoluzione dello

Stato, e coloro che, senza l' autorità di chi ha il sovrano potere, vogliono soltanto riformare lo Stato, finiranno non per riformarlo, ma per distruggerlo, come avvenne, secondo la favola, alle figlie di Peleo, le quali, desiderando di ridare la gioventù al decrepito genitore, per consiglio di Medea, lo tagliarono a pezzi, e, facendolo bollire non so con quali strane erbe commisto, lo uccisero e lo distrussero, ma non ne fecero un uomo nuovo. Il desiderio di riformare a questo modo lo Stato è simile a quello che viene proibito da Dio nel primo comandamento del Decalogo: *Non habebis coram me deos alienos.*

In secondo luogo, i sudditi devono essere ammaestrati a non farsi trasportare dall' ammirazione per la virtù di un altro suddito, per quanto cospicua sia la sua condizione nello Stato, nè di un' assemblea, ad eccezione dell' assemblea sovrana, tanto da conferire ad essi quell' onore e quella obbedienza, che è dovuta solo al sovrano, che essi rappresentano, e nessuna influenza devono ricevere da loro che non sia derivata dall' autorità sovrana.

Infatti, non può immaginarsi che un sovrano ami il suo popolo, senza che ne sia geloso e senza che ne soffra a vederlo sedotto a venir meno alla fedeltà verso di lui dalle lusinghe degli uomini popolari ; e ciò può ben paragonarsi alla violazione del secondo comandamento del Decalogo.

Una terza dottrina, in cui i sudditi è necessario siano ammaestrati, è quella che considera come grave colpa parlare male del Sovrano, sia

esso monarca o assemblea, disputare del suo potere, o, comunque, usare il suo nome, che non sia per fargli onore, in modo da diminuirne la considerazione presso i sudditi e da rilasciarne la obbedienza, nella quale consiste la sicurezza dello Stato: il che si somiglia alla trasgressione del terzo comandamento.

In quarto luogo, è necessario che venga determinato il tempo, in cui il popolo possa riunirsi e possa essere ammaestrato intorno ai proprî doveri e intorno alle leggi positive, e siano queste lette e spiegate e sia fatto conoscere da quale autorità esse derivano. A tal uopo è necessario che il Sovrano determini il luogo, il tempo e stabilisca quali dotti dovranno farlo. Presso i Giudei, ogni settimo giorno, che essi chiamavano Sabato, la loro legge civile veniva letta nel tempio, o veniva spiegata nella sinagoga. In tal giorno essi riposavano da tutti i loro lavori: veniva a loro mostrato chi era il loro re, ossia Dio, e lo adoravano e gli rendevano grazie per la loro redenzione dalla schiavitù di Egitto, e per gli altri benefici ricevuti, e, dopo, il resto del giorno, non era loro proibito di trascorrerlo in leciti e onesti svaghi. La prima tavola del Decalogo contiene i dritti dell' assolutezza del potere di Dio, non considerato solo come Dio, ma considerato anche come re, per patto, dei Giudei, e può servire ad illuminare quelli, ai quali è stato conferito il potere sovrano dal consenso degli uomini, per conoscere su quali precetti essi debbono fare ammaestrare i loro sudditi.

In quinto luogo, Iddio, poichè la prima istru-

zione dei fanciulli dipende dai genitori, volle che essi fossero ammaestrati a essere obbedienti ai loro genitori, durante il periodo della loro educazione e a rispettarli sempre. In origine, presso tutti i popoli, i padri ebbero sui figli il potere supremo ed anche quello di vita e di morte e, se nel costituirsi dello Stato, rinunciarono a quell' assoluto potere, tuttavia non perdettero mai l' onore e il rispetto loro dovuto per l' educazione da essi impartita. Dovere, perciò, di chi ha il potere sovrano, è che sia anche tenuto presente ed imitato il quinto comandamento del Decalogo.

Inoltre, è dovere del sovrano fare ammaestrare i sudditi intorno alla giustizia, cioè, in primo luogo, che nessun cittadino uccida l' altro cittadino e gli arrechi danno nel corpo, senza ordine dell' autorità pubblica. Ciò è nel sesto comandamento, il quale, però, non solo è violato da coloro che uccidono con dolo, come suol dirsi, ma anche da coloro che sogliono dire che son costretti a farlo per tutelare il loro onore, perchè è omicidio anche quello che sogliono fare quegli orgogliosi e vani uomini, che sfidano a duello, il quale, finora, inutilmente è stato proibito con minacce di gravi pene da quasi tutti gli Stati.

Devono ancora i sudditi essere ammaestrati a considerare quanto grave delitto sia il rapire l' onore coniugale e ogni altro bene ai concittadini, sia violentemente, sia fraudolentemente, e quanto danno si arreca alla pubblica giustizia e alla comune pace se, nelle liti, si corrompono i testimoni o i giudici. Tutte queste cose sono

contenute nel settimo, ottavo e nono comandamento del Decalogo.

In ultimo, i sudditi devono essere ammaestrati che non solo i fatti ingiusti, ma anche i disegni e le intenzioni di farli, benchè poi non eseguiti, costituiscono ingiustizia. Questo è ciò che proibisce il decimo comandamento e la somma, in fondo, della seconda tavola si riduce a quest' unico precetto: Ama il prossimo tuo come te stesso.

In quanto ai mezzi e ai modi, secondo cui i sudditi possono essere istruiti intorno a questi ed altri doveri, dobbiamo ricercare come tante opinioni contrarie alla pace del genere umano, involute in deboli e falsi principî, siano tuttavia così profondamente radicate. Intendo dire quelle false che, nel capitolo precedente, ho specificate, cioè: ogni suddito essere giudice del bene e del male: la propria coscienza costituire, per ciascuno, la propria legge: non aver nessun dritto lo Stato sui beni dei sudditi: esser lecito il tirannicidio.

Quelli, che la necessità o l' avidità mantiene intenti ai commerci e al lavoro, e quelli, che la fatuità o l' ignavia mantiene inclini ai piaceri sensuali (e in queste due classi di uomini si può comprendere gran parte del genere umano), sviati dalle loro occupazioni e dalle abitudini, non mettono in opera la meditazione, che è necessaria per apprendere il vero, e ricevono le nozioni riguardanti i propri doveri principalmente dai teologi e dai pulpiti, o da quei vicini o familiari, che sembrano più saggi e dotti di loro, in materia di legge e di morale, perchè più

capaci di discorrere con prontezza e con tono persuasivo. Ma i teologi e gli altri, che fanno mostra di sapere, traggono la loro conoscenza dagli insegnamenti delle università e delle scuole di legge o dai libri che gli uomini eminenti di quelle scuole e di quelle università scrissero. Da ciò risulta manifesto che l'istruzione del popolo dipende interamente dalla rettitudine delle dottrine che le Università insegnano e, prima di tutto, dunque, esse dovrebbero essere riformate.

V. *Eguaglianza nell' amministrazione della giustizia.*

È dovere anche di chi ha il potere sovrano che la giustizia sia egualmente amministrata. Non solo i ricchi e i potenti, ma anche i poveri e i deboli debbono poter aver giustizia per le offese ricevute. Così i grandi non potranno avere speranza d'impunità, quando commetteranno una violenza, un atto disonorevole o un'offesa contro uno del volgo, più di quello che uno del volgo possa averne, se fa lo stesso verso un potente, giacchè in questo consiste l'equità, a cui, per legge di natura, un sovrano è soggetto egualmente che l'ultimo dei suoi sudditi.

Tutte le violazioni di legge sono offese contro lo Stato, ma alcune sono offese anche contro i privati. Quelle che son dirette soltanto contro lo Stato possono essere condonate, senza venir meno all'equità, perchè ognuno può perdonare l'offesa ricevuta, a sua discrezione ; ma un'offesa fatta contro un suddito non può venire

equamente condonata, senza il consenso di colui che l'ha ricevuta e senza un equo compenso.

VI. *Eguaglianza nella distribuzione delle tasse.*

Alla equità di un Sovrano si appartiene anche che l'esazione e l'imposizione dei tributi sia eguale. Questa eguaglianza non deriva dalla eguaglianza delle ricchezze dei sudditi, ma da quanto ciascuno di essi è tenuto a dare allo Stato per la protezione che questi esercita su di lui. Non è sufficiente per i sudditi lavorare per procurarsi ciò che è necessario alla vita, ma bisogna anche lottare, quando è il caso, per assicurare il proprio lavoro. O si deve fare come gli Ebrei, che, ritornati dalla schiavitù d'Egitto, nel ricostruire il loro tempio, fabbricavano con una mano e stringevano la spada nell'altra, o si devono assoldare altri che combattono a difesa dello Stato, e i tributi imposti dal potere sovrano sul popolo non sono altro se non la mercede dovuta a coloro, che tengono la pubblica spada per difendere i sudditi nell'esercizio delle loro industrie e dei loro commerci. Perciò, tanto il povero, quanto il ricco, sono, in eguali proporzioni, obbligati verso lo Stato per la protezione che questo loro accorda, se non che chi, contemporaneamente, si serve dell'opera di molti sudditi, è tenuto, nello stesso tempo, a pagare per la protezione di cui questi usufruiscono. Essendo questo chiaro, si deve soltanto far sì che nell'applicazione dei tributi, questa eguaglianza sia praticata. Non è, infatti, secondo ragione che, chi si acquistò gli alimenti, con

l'operosità e con la parsimonia, sia egualmente onerato di tributi, alla pari di colui che, vivendo nell'inerzia e nella lussuria, spende tutto quello che ha. L'eguaglianza, dunque, delle imposte non può essere intesa in altro senso se non in questo, che ciascuno, cioè, paghi per quel che consuma, ossia i tributi vengono imposti non sulle persone, ma sulle cose che vengono consumate.

VII. *Necessità della beneficenza pubblica e della assistenza sociale.*

Poichè, poi, vi sono anche di quelli che, non per loro colpe, ma per accidenti che non potettero prevedere, son caduti in tali disgraziate condizioni da non essere in niun modo atti a procurarsi con il loro lavoro i mezzi di sostentamento, è dovere anche del Sovrano di procurare che a loro non manchi ciò che è necessario al loro sostentamento. Poichè, essendo loro permesso, per dritto di natura, di impossessarsi, o, anche, di rapire quello che è degli altri, come quelli che sono nel bisogno più estremo, affinchè non riescano altrimenti di molestia allo Stato, è necessario che lo Stato pensi a sostentarli e non li abbandoni all'incerta carità dei privati.

Ma, se hanno il corpo sano e la salute valida, debbono essere forzati a lavorare, e, perchè non trovino pretesti col dire che nessuno li ingaggia, debbono essere fatte delle leggi, che favoriscano la navigazione, l'agricoltura, la pesca e tutte le altre specie di arti e di attività che richiedono lavoro. Se, poi, il numero degli in-

digenti aumenta, è necessario che siano fatti trasferire in altre terre non sufficientemente abitate, non per sterminare gli abitanti che vi trovano, ma per restringerli in abitazioni fisse, onde, non più percorrendo vaste estensioni, si disavvezzino dal vivere dei frutti spontanei della terra, ma ricerchino i mezzi del loro sostentamento, ognuno dal proprio campicello coltivato con arte e con cura. Quando, poi, la terra non avesse di che sostentare i suoi abitanti, l' ultimo rimedio si avrà dalla guerra, la quale provvederà per ognuno, o con la vittoria o con la morte.

VIII. *In che consiste la legge buona.*

Alla cura anche di chi ha il potere sovrano si appartiene che siano fatte leggi buone. Ma qual' è la legge buona? Per legge buona io non intendo la legge giusta, perchè la legge non può essere ingiusta. La legge è fatta da chi ha il potere sovrano, ma tutto ciò che è fatto dal Sovrano, è riconosciuto e garentito da ognuno dei cittadini, e quello, che ogni cittadino ha riconosciuto e garentito, non può dirsi ingiusto. È proprio delle leggi dello Stato, ciò che è proprio delle leggi del giuoco, in cui, qualunque legge i giuocatori abbiano accettata, è ingiusto non attenervisi. Buona è quella legge necessaria alla sicurezza del popolo e, nello stesso tempo, formulata con chiarezza.

Scopo delle leggi non è quello di impedire il popolo di ogni azione libera, ma di dirigere la sua attività in modo che, per l' impeto, la te-

merità e la stoltezza delle proprie passioni, non incorra in pericoli e danni per sè e per lo Stato, allo stesso modo che le vie sono circondate di siepi, non perchè ne sia arrestata la traversata ai viandanti, ma perchè ne sia regolato il cammino. Una legge, quindi, che non è necessaria, manca del suo vero fine e non è buona. Buona tuttavia potrebbe sembrare, quando fosse a beneficio del Sovrano e tuttavia non fosse necessaria per il popolo. Ma non è così, perchè il bene del popolo e il bene di chi ha il potere sovrano non possono andar disgiunti. Quel sovrano, che comanda su sudditi miseri, è esso stesso misero, ed è debole quel popolo, per governare il quale, il Sovrano manca di potere. Le leggi non necessarie altro, in fondo, non sono che lacci per carpir danaro, e sono superflue, se si ubbidisce al Sovrano, ma non sono utili alla protezione del popolo, quando al Sovrano non si ubbidisce.

La chiarezza della legge consiste, non tanto nelle parole per se stesse, quanto in una perspicua esposizione dei motivi, per cui la legge fu fatta. Così conosciamo l' intenzione del legislatore; conosciuta questa, la legge è più facilmente compresa con poche che con molte parole. Tutte le parole, infatti, sono soggette ad ambiguità e, moltiplicando le parole, nel corpo di una legge, si moltiplicano le ambiguità. Inoltre la eccessiva diligenza delle parole, da parecchi si assume ad argomento che, se si rispettano le parole, non si trasgredisce la legge, e ciò dà luogo a molte liti non necessarie. Se io considero quanto brevi furono le leggi antiche e come, a mano

a mano, sian poi divenute sempre più prolisse, mi sembra di vedere la lotta che è interceduta tra i legislatori e gli avvocati, nella quale, quelli cercavano di circoscrivere questi, e questi cercavano di evadere dalle limitazioni, in cui quelli li chiudevano, e gli avvocati hanno vinto. È perciò dovere dei legislatori, cioè di coloro che hanno il potere sovrano, di esporre con perspicuità i motivi di ciascuna legge e di rendere il testo della legge con le parole più proprie e di minor numero che è possibile.

IX. *Retta applicazione delle leggi.*

È anche dovere del Sovrano rettamente distribuire le pene e le ricompense. Essendo fini della pena non la vendetta e lo sfogo di collera, ma la correzione del colpevole, o, sul suo esempio, degli altri, le pene più severe debbono essere inflitte per quei delitti, che sono più dannosi allo Stato, quali sono quelli che derivano da odio contro il regime, da diprezzo verso la giustizia, quelli che provocano l' indignazione nella moltitudine, e quelli che, se rimanessero impuniti, potrebbero sembrare autorizzati dall' autorità sovrana, come quelli compiuti da figli, servi e favoriti di chi ha il potere sovrano. L' indignazione, infatti, spinge il popolo non solo contro gli attori, ma anche contro gli autori dell' ingiustizia e contro ogni potere che sembra possa proteggerli, come nel caso del re Tarquinio, in Roma, che fu cacciato per la insolenza dei suoi figli, provocando la dissoluzione del governo monarchico.

Ma per delitti causati dalle comuni infermità degli uomini, quali possono essere una grande provocazione, un grande timore, un grande bisogno, una indubbia incoscienza, v' è luogo ad attenuanti e lo esige la legge di natura. Nelle sedizioni, la punizione dei capi e degli istigatori, non del popolo sedotto, può essere utile allo Stato, come esempio; perchè quelli che ignorano ciò che fanno, quando l' ignoranza può imputarsi allo Stato, che ne trascurò l' istruzione, devono essere condonati, o puniti assai leggermente.

Allo stesso modo, è dovere del Sovrano remunerare i buoni, così che i premi, con l' esempio, ridondino a beneficio dello Stato. Ciò avviene, quando, chi ha ben meritato dello Stato, è così ben ricompensato che possa riuscire di incoraggiamento per gli altri a servire lo Stato con la maggiore fedeltà e, nello stesso tempo, a studiare le arti per essere in grado di far meglio. Ottenere da un ambizioso con danaro o con promozioni che non rechi nocumento allo Stato, non ha niente in sè della natura del premio, nè della natura della gratitudine, ma di timore, e non tende al vantaggio dello Stato, ma al suo danno; è come una lotta tra chi ha il sommo potere e il suddito ambizioso, simile a quella che vi fu tra Ercole e l' Idra dalle molte teste, in cui, per ogni testa tagliata da Ercole, ne nascevano tre. Allo stesso modo, se un ambizioso sarà vinto o ammansito da un premio, sull' esempio suo, ne sorgeranno molti che faranno lo stesso con la medesima speranza, perchè, come tutte le cose venali, anche le azioni cattive aumentano col prezzo. Quantunque qualche volta

si possa riuscire a differire la guerra civile con le promozioni degli uomini cattivi, tuttavia il pericolo cresce e la rovina pubblica diventa sempre più certa.

Perciò, è contro il dovere del Sovrano, ricompensare quelli che aspirano alla grandezza e turbano, per questo, la pace pubblica, invece che opporsi loro piuttosto in principio con poco pericolo, che in prosieguo con maggiore danno.

X. *Requisiti dei consiglieri del Sovrano.*

È dovere anche del Sovrano scegliersi dei buoni consiglieri, e intendo per consiglieri, quelli del cui consiglio deve servirsi nel governo dello Stato. Veramente, la parola *consilium,* da *considium*, vuol significare ogni specie di assemblea, sia quelle che hanno l' ufficio di deliberare su ciò che dovrà farsi, sia quelle che hanno l' ufficio di giudicare dei fatti passati e sul dritto presente. Io la considero qui solo nel primo significato e, perciò, nè in una democrazia, nè in una aristocrazia, si può parlare di scelta di consiglieri, perchè, in tal caso, le persone consiglianti sono membri della stessa persona consigliata. Invece, la scelta dei consiglieri è propria della monarchia, in cui il monarca, se non cercasse di circondarsi dei più adatti in ogni materia, verrebbe meno al suo dovere. Buoni consiglieri sono quelli che bene a fondo si intendono di ogni specie di affare pubblico e hanno la minore speranza di un vantaggio da un cattivo consiglio. È difficile conoscere chi si può aspettar vantaggio dal male pubblico,

tuttavia bisogna guardarsi da coloro, a cui le sommosse possono essere utili. Conoscere, dunque, quali possono essere i buoni consiglieri, pratici negli affari pubblici, è abbastanza difficile, perchè in ogni arte e conoscenza, può distinguere il perito dall' imperito, soltanto chi è lui stesso perito e conoscitore della stessa arte e conoscenza.

La facoltà di dare un buon consiglio non deriva dalla sorte, nè dagli antenati e, quindi, non v'è ragione per aspettarsi da un nobile o da un ricco un buon consiglio in materia di amministrazione pubblica, piuttosto che in materia di fortificazioni, a meno che non si pensi che, nello studio della politica, non vi sia bisogno di metodo, come ve ne vuole nella geometria, e che basti solo darvi uno sguardo; mentre non è affatto così, e, tra le due scienze, geometria e politica, lo studio della politica è più difficile.

Per quanto i consiglieri siano periti in ogni affare pubblico, il loro consiglio riesce di maggior vantaggio allo Stato, se vien dato separatamente, piuttosto che tutti uniti e con lunghi discorsi, dopo matura riflessione, piuttosto che estemporaneamente, perchè così hanno più tempo per misurarne le conseguenze ed è più difficile che agiscano per invidia, per emulazione, o spinti dalle altre passioni, che derivano dalla differenza di opinioni.

In quelle cose che non riguardano gli altri Stati, ma solo i vantaggi dei sudditi, regolate dalle leggi interne dello Stato, è ottimo quel consiglio che si prende sulle informazioni e

sulle lagnanze dei cittadini di ciascuna provincia, i quali meglio possono dire quel di cui hanno bisogno. Perciò, se non domandano nulla che non convenga ai dritti essenziali della sovranità, i quali debbono essere conservati integri, debbono essere diligentemente ascoltati.

XI. *Requisiti di un comandante di esercito.*

Il Duce, in una guerra, se non è popolare, non sarà nè amato, nè temuto, com'è necessario, dal suo esercito e non potrà, in conseguenza, disimpegnare bene il suo ufficio. È necessario che sia attivo, forte, affabile, benevolo e fortunato, affinchè si guadagni la fama di Capitano valente e sollecito di interessamento per i soldati. La popolarità fa sì che i soldati si raccomandino al suo favore e rende efficace, quando è necessaria, la sua severità sui soldati che debbono essere puniti. Ma un comandante di esercito, che gode il favore dei soldati, può essere pericoloso allo Stato e specialmente allo Stato democratico, se non si abbia garanzia sicura della sua fedeltà. È dovere, perciò, di chi ha il potere sovrano, che il comando del suo esercito sia affidato a coloro, che sono buoni condottieri ed anche fedeli sudditi.

Ma quando lo stesso Sovrano è popolare, non deriva alcun danno allo Stato dalla popolarità di un suddito. In nessun caso sappiamo mai che i soldati abbiano seguito un condottiero, per quanto amato, contro il loro Sovrano, a meno che non abbiano ragioni di odio verso di lui o verso la sua causa.

XII. *Dritto internazionale e dritto naturale.*

Intorno ai doveri tra Sovrani e Sovrani, non dirò null' altro, oltre quello che ho detto, quando ho parlato delle leggi di natura. Dritto delle genti e dritto di natura sono la stessa e medesima cosa. Ciò che prima della costituzione dello Stato potette esser compiuto da ciascun uomo, lo stesso, per il dritto delle genti, può essere compiuto dallo Stato e la legge che prescrive all' uomo, prima che siano determinati i dritti civili, ciò che è necessario fare e ciò che è necessario evitare, la stessa dà norme agli Stati, attraverso la coscienza dei Sovrani. Un tribunale per la giustizia naturale, all' infuori della coscienza, non vi è, e su questa governa solo Dio, i cui dettami, come autore della natura e re degli animi degli uomini, sono le leggi naturali.

INDICE

—